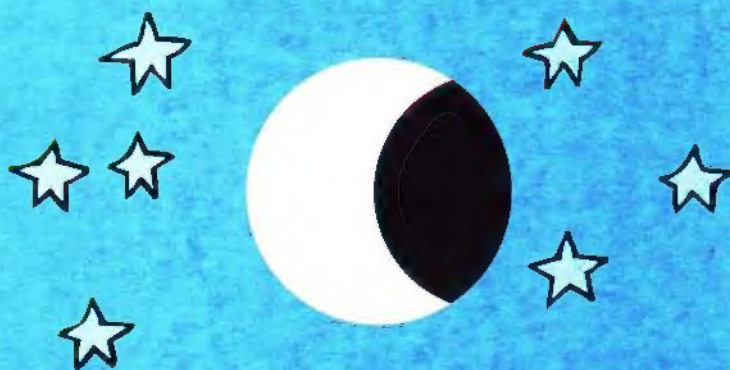


دراسة في فقه مقاصد الشريعة

بين المقاصد الكلية والتصوص الجزئية



يوسف القرضاوى

دار الشروق

دراسة في فقه
مقاصد الشريعة

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

الطبعة الثانية ٢٠٠٧

الطبعة الثالثة ٢٠٠٨

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

٨ شارع سيديييه المصري

مدينة نصر - القاهرة - مصر

تليفون: ٢٤٠٢٢٣٩٩

فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)

email: dar@shorouk.com

www.shorouk.com

يوسف القرضاوى

دراسة في فقه مقاصد الشريعة

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

دار الشروق

بين يدي الدراسة

هذه الدراسة أعددتها للمشاركة في ندوة «مقاصد الشريعة» التي دعا إليها صديقنا الشيخ أحمد زكي يمانى، وأقيمت في الصيف الماضى (٢٠٠٤م) في مدينة لندن، وشارك فيها عدد من الإخوة والعلماء المهتمين بفقه المقاصد خاصة، وبفقه الشريعة عامة.

وقد ألقيت كلمة بمناسبة افتتاح الندوة، أحبيت أن أضعها هنا أيضا أمام القارئ الكريم، لما فيها من نظرات أو ملاحظات قد تفيد.

وها أنذا أضع الكلمة الافتتاحية والدراسة معا بين يدي القارئ، سائلا الله تعالى أن يتفع بها، وأن يرزقنا الإخلاص والتوفيق.

يوسف القرضاوى

القاهرة رجب ١٤٢٦هـ

أغسطس ٢٠٠٥م

كلمة
الجلسة الافتتاحية
لندوة مقاصد الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على إمامنا وأسوتنا ومعلمنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾ (الكهف: ١٠).

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران: ٨).

اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علما، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

(أما بعد)

فلکم أيہا الأخوة حق التحية، فأحييكم بتحية الإسلام، فسلام الله عليكم ورحمته وبركاته، ولكم عليّ حق التهنة، بتأسيس هذا العمل المبارك النافع إن شاء الله: (مركز دراسات مقاصد الشريعة) الذي أدعو الله تعالى أن يجعله مشروع خير وبركة على رسالة الإسلام، وشريعة الإسلام، وأمة الإسلام، وعلى الفقه الإسلامي ورجاله وطلبته أجمعين.

ولکم عليّ حق الترحيب والشكر لحضوركم ومشاركتم واهتمامكم، برغم ما أعرف من أعبائكم جميعا ومشاعلكم.

وشكر الله لصاحب الفكرة، ومُتَبْنِي المشروع، صديقنا العزيز: الشيخ أحمد زكي يماني، الذي فُكّر في المشروع واحتضنه منذ عدة سنوات، وحدثني عنه

بحماسة وهمّة. كما حدث الأخ الدكتور محمد سليم العوّّ، وما زال الرجل يلح على الفكرة ويتابعها، حتى خرجت إلى حيز التنفيذ. ونحن نشهد ميلادها اليوم بحمد لله.

وسأتحدث أيها الأخوة في كلمتي هذه عن أمرين :

الأول : عن اهتمامي بمقاصد الشريعة، ومتى بدأ، وإلام انتهى.

والثاني : عن مدلول كلمة «فقه مقاصد الشريعة».

١. اهتمامي بمقاصد الشريعة

أمنت من زمن بعيد بمقاصد الشريعة، وضرورة معرفتها، وأهميتها في تكوين عقلية الفقيه الذي يريد أن يغوص في بحار الشريعة، ويلتقط لآلتها. وفي مساعدته على الوصول إلى الحكم الصحيح، ولا يكتفي بالوقوف عند ظواهر النصوص الجزئية، فيشرد عن سواء السبيل، ويسيء الفهم عن الله ورسوله.

وكان سبب إيماني بهذه المقاصد: إيماني بحكمة الله تعالى، وأن من أسمائه الحسنى: الحكيم، وقد ذكر اسم الحكيم في القرآن الكريم أكثر من تسعين مرة، وهو سبحانه حكيم فيما خلق، فلا يخلق شيئاً لعباً ولا باطلاً، كما أنه حكيم فيما شرع، فلا يشرع شيئاً عبثاً ولا اعتباطاً.

وهو سبحانه غني عن عباده؛ فهو حين يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، ويشرع لهم: لا يعود عليه شيء وراء ذلك من نفع أو ضرر، فهو غني عن العالمين. ولكنه يشرع لعباده: ما فيه تحقيق الخير والصلاح لهم في دنياهم وآخرهم، ودرء الشر والفساد عنهم، في حاضرهم ومستقبلهم، أو في معاشهم ومعادهم. فالتشريع الإلهي ليس وراءه إلا مصلحة الخلق في العاجل والآجل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله.

وقد أكد إيماني هذا وثماً ومكّنه وعمقه في نفسي وعقلي، جملة أمور:

(أ) التدبر في القرآن الكريم، وما فيه من تعليقات شتى في عالم الخلق، وعالم الأمر، وترتيب المسببات على أسبابها، والمعلولات على عللها، والنتائج على

مقدماتها، حتى قال الإمام ابن القيم: وهذا في القرآن يزيد على ألف موضع^(١)!

(ب) استقراء أحكام الشريعة وما تحويه من مُثل عليا، وقيم رفيعة، وغايات حميدة، ومصالح أصيلة، تشتمل على خيري الدنيا والآخرة، للفرد وللأسرة، وللجماعة وللأمة، وللإنسانية كلها.

(ج) قراءة مؤلفات العلماء الذين يعنون بمقاصد الشريعة، أكثر من عنايتهم بألفاظها وأشكالها، مثل الإمام أبي العباس ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه الإمام ابن القيم (٧٥١هـ) في المشرق، ومثل الإمام أبي إسحق الشاطبي (٧٩٠هـ) في المغرب، والإمام ولي الله الدهلوي في الهند (١٠٧٦)، والإمام محمد بن إبراهيم الوزير (ت ٨٤٠) في اليمن. وفي عصرنا الحديث مثل: العلامة محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ).

(د) معايشة علماء يؤمنون بالفكرة المقاصدية، ويرفضون الحرفية في فهم النصوص، مثل مشايخنا الكبار الذين عاصرناهم: محمود شلتوت، ومحمد عبد الله دراز، ومحمد يوسف موسى، ومحمد المدني، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف، ومحمد مصطفى شبلي، وعلي حسب الله، ومصطفى زيد، ومصطفى الزرقا، ومصطفى السباعي، والبهي الخولي، ومحمد الغزالي، وسيد سابق، وغيرهم، رحمهم الله.

وكلما تعمقت في الدراسة أكثر: ازدادت الفكرة لدي وضوحا وعمقا، وترسخت في أعماقي كلمة ابن القيم: الشريعة مبنائها وأساسها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.

(١) انظر كتاب «الداء والدواء» لاس القيم ص ٢٠ طبعة مطبعة المدني بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وبدأ الإيمان بفقهِ المقاصد، يفرض نفسه على تفكيري واجتهاداتي وترحيحاتي،
فيما أولفه من كتب، وفيما أصدره من فتاوى، وفيما ألقى من محاضرات، وفيما
أقدمه من برامج ولقاءات في الفضائيات وغيرها.

وبدأ منهجي يتضح للناس شيئاً فشيئاً، ثم طفق يتصادم مع مناهج «الحرفيين»
الذين لا يلتفتون إلى المعاني، أو «الشكليين» الذين لا يعنون بالجوهر، وينظرون إلى
الصورة، ولا ينفذون إلى الحقيقة.

وقد سميت هؤلاء في بعض ما كتبت: «الظاهرية الجدد»؛ فلهم من الظاهرية
جمودهم ووقوفهم عند الظواهر، وإنكارهم للحكم والمقاصد، والقياس
الصحيح، وإن لم يكن عندهم علم الظاهرية وتبحرهم، ولا سيما في معرفة
النصوص والأحاديث والآثار.

أما التغريبيون من العلمانيين الليبراليين والماركسيين والمتحللين، فقد بدأ الصدام
معهم من قبل؛ لأنهم يرفضون كل ما ينتمي إلى الإسلام، فقبلتهم غير قبلته،
وأهدافهم غير أهدافه، ومفاهيمهم غير مفاهيمه، وأئمتهم غير أئمته.

ولا غرو أن وقف في وجهي: المتشددون والمتنطعون عن يتكلمون باسم الدين،
والمثسيون والمتحللون ممن يعارضون منطق الدين.

ومن قرأ كُتبي الفقهية أو القرية منها: يجد اهتمامي بالمقاصد الشرعية يتجلى في
مقامات شتى، بالحدّث مباشرة عن المقاصد مثل ما كتبه في:

(أ) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.

(ب) كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟

(ج) كيف نتعامل مع السنة النبوية؟

(د) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.

(هـ) شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

(و) تيسير الفقه في ضوء القرآن و السنة .

(ز) مدخل لمعرفة الإسلام .

(ح) في فقه الأولويات .

(ط) في فقه الأقليات .

(ي) في فقه الدولة في الإسلام .

كما يجد القارئ لكتبي العناية بالمقاصد والحكم والعلل : فيما أجتهد فيه ، أو أرجحه وأختاره من أحكام ، في سائر كتبي : ابتداء بالحلل والحرام ، ومروراً بفقه الزكاة ، وفتاوى معاصرة ، إلى سلسلة «تيسير الفقه في ضوء القرآن والسنة» .

نحو فقه جديد

ومنذ بزوغ شمس الصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن الماضي (القرن العشرين) واهتمامي بترشيد مسيرتها ، وتسديد خطاها على المنهج الإسلامي القويم ، منهج الوسطية والاعتدال : ناديت بإقامة بنيان هذه الصحوة ، وتثبيت دعائمها على «فقه جديد» يوضح لها الغاية ، وينير لها الطريق ، ويجلّي لها الرؤية ، حتى لا يشوش عليها غبش ولا لبس ، ولا يعتربها قُصور أو تقصير في فقه دينها ، أو فهم دنياها .

وقد ذكرت أن هذا الفقه يقوم على جملة شعب :

(أ) فقه السنن (سنن الله في الكون والمجتمع) .

(ب) فقه المقاصد (أعني مقاصد الشريعة وأهدافها من أحكامها الجزئية) .

(ج) فقه المآلات (وهو الآثار والنتائج التي تترتب على الأحكام الجزئية) .

(د) فقه الموازنات (الموازنة بين الحسنات والسيئات ، أو بين المصالح والمفاسد : بين المصالح بعضها وبعض ، وبين المفاسد بعضها وبعض ، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت) .

(هـ) فقه الأولويات، (وأعني به: وضع كل تكليف شرعي في موضعه ومنزلته، فلا يصغر الكبير، ولا يكبر الصغير، ولا يؤخر المتقدم، ولا يقدم المتأخر).

(و) فقه الاختلاف، بحيث تتعدد الآراء، وتختلف الاجتهادات، ولا تضيق بها الصدور. وهناك قواعد علمية وأخلاقية ضابطة لهذا الاختلاف يجب رعايتها.

وفي رأيي: أن فقه المقاصد هو أبو كل هذه الألوان من الفقه، لأن المعنى بفقه المقاصد، هو: الغوص على المعاني والأسرار والحكم التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه، وإغفال ما وراء ذلك.

وإذا عمّقنا هذا المعنى ووسعنا آفاقه: تضمن كل ما أشرنا إليه من أنواع الفقه المنشود.

ولذا أرى أن حديثنا - في اجتماعنا هذا - عن المقاصد لا يعني: إغفال هذه الأنواع من الفقه، بل أراها داخلة في دلالته إن لم يكن بالمطابقة، فبدلالة التضمن، والالتزام.

ومن هنا أرجو أن نعدّ جمعيتنا التي نؤسسها اليوم (جمعية مقاصد الشريعة) هي جمعية الفقه المنشود بكل هذه الشعب التي ذكرتها، وأن تكون كلها موضع عناية الجمعية، وفي صلب أهدافها.

أسأل الله أن يعيننا على تحقيق هدفنا المنشود، وأن يوفقنا لاتخاذ الوسائل والآليات التي تيسر لنا الطريق، وأن يجزي أخانا الشيخ: زكي يمانى، ومن ساهم في هذه الغاية خير ما يجزي العاملين الصادقين.

٢- فقه مقاصد الشريعة

والكلمة الثانية في هذه الجلسة الافتتاحية لهذا الاجتماع المبارك : حول «فقه مقاصد الشريعة» الذي التقينا من المشرق والمغرب من أجله ، وتنادينا بضرورة العمل على خدمته .

ومن هنا لابد لنا من ثلاث كلمات حول كل من : «الشريعة» و «المقاصد» و «الفقه» .

أولاً : مفهوم الشريعة

الشريعة كما في القاموس وشرحه : ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين ، أو ما سنّه من الدين وأمر به : من العبادات : كالصوم والصلاة والحج والزكاة ، وسائر أعمال البر ، ومن المعاملات التي لا تتم حياة الناس إلا بها : كالبيوع والأنكحة وغيرها ، كما قال تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ ﴾ (الجاثية : ١٨) (١) .

واشتقاقها من «شرع الشيء» بمعنى بينّه وأوضحه ، أو هو من الشرعة والشريعة ، يعني الموضع الذي يوصل منه إلى ماء معين لا انقطاع له ، ولا يحتاج وارده إلى آلة (٢) .

وقال الراغب في «مفردات القرآن» : الشَّرْعُ : نهج الطريق الواضح . يقال شرعتُ له طريقاً ، والشرع مصدر . ثم جعل اسماً للطريق النهج ، ف قيل له : شَرِيعٌ

(١) انظر : القاموس ، وشرحه «تاج العروس» مادة «شرع» .

(٢) انظر : مادة «شرع» " معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ج ٢ ص ١٣ إصدار مجمع اللغة العربية القاهرة .

وشرع وشريعة . واستعير ذلك للطريقة الإلهية . ونقل الراغب عن بعضهم قوله :
سُمِّيَت الشريعة شريعة ، تشبيها لها بشريعة الماء ، من حيث إن من شرع فيها على
الحقيقة المصدوقة رَوَى وتطهر . قال : وأعني بالري : ما قال بعض الحكماء : كنت
أشرب ، فلا أروى ، فلما عرفت الله تعالى رَوَيْتُ بلا شرب ! وأعني بالتطهر : ما
قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾
(الأحزاب : ٣٣) (١) .

ومادة «ش . ر . ع» فعلا واسما قد وردت في القرآن الكريم خمس مرات (٢) :

وردت في صورة فعل ماضٍ في قوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه ﴾ (الشورى : ١٣) .

وما شرعه الله هنا يتعلق بالأصول لا بالفروع ، وبالعقائد لا بالأعمال ، ولذا
اتفقت عليها كل الرسائل الإلهية : من عهد نوح ، إلى عهد محمد عليهما الصلاة
والسلام .

وفي السورة نفسها ذكر القرآن مادة «شرع» في ذم المشركين ، حيث أعطوا
لأنفسهم حق التشريع في الدين ، ولم يأذن الله لهم به . قال تعالى : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ
شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى : ٢١) . فحللوا وحرّموا ، وأوجبوا
وأسقطوا ، دون إذن من الله .

وهذا كله في القرآن المكّي .

وفي القرآن المدني جاء قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً
وَمِنْهَا جَا ﴾ (المائدة : ٤٨) .

(١) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص ٤٥٠ ، ٤٥١ تحقيق صفوان عدنان .

(٢) منها قوله تعالى : ﴿ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَابُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا ﴾ (الأعراف : ١٦٣) .

وإذا كانت الشريعة في اللغة بمعنى «الطريقة» فقد جاءت في القرآن الكريم بهذا المعنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨).

ويلاحظ أن هذه الكلمة «شريعة» لم ترد في القرآن إلا في هذا الموضع، من سورة الجاثية وهي مكية، أي قبل نزول آيات الأحكام والتشريعات وما يتعلق بها، فهذه إنما نزلت في المدينة.

وبعض دعاة العلمانية يغالطون هنا، ويقولون: إن لفظة «الشريعة» لم ترد في القرآن بمعنى التشريع والقانون، فلم تركيزكم على قضية التشريع في الإسلام، وهذه منزلتها في القرآن؟!

ولو كان الأمر أمر ألفاظ لأمكن أن يقال: إن القرآن لم يرد فيه لفظة «عقيدة» لا في مكية ولا في مدنيّة، فلم تركيزكم على قضية العقيدة؟
ويمكن أن يقال كذلك: إن القرآن لم يرد فيه لفظة «فضيلة» فلم تركزون على الفضائل؟

وهذه مغالطات مكشوفة لا يتورط فيها عاقل، لأن العبرة ليست بورود اللفظ، بل بورود المعنى والمضمون.

ومن المؤكد والمقطوع به والمعلوم بالضرورة: أن القرآن يشتمل على أحكام تشريعية في عدة مجالات:

منها: ما يتعلق بأمور العبادات.

ومنها: ما يتعلق بشؤون الأسرة.

ومنها: ما يتعلق بالمعاملات المدنية والتجارية.

ومنها: ما يتعلق بأحكام الأموال والخراج وموارد الدولة ونفقاتها.

ومنها: ما يتعلق بالجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص والتعزيرات.

ومنها: ما يتعلق بالأمور السياسية والأحكام السلطانية في العلاقة بين الراعي والرعية، وبالعلاقات الدولية في السلم والحرب.

ومنها: ما يتعلق بأحكام الجهاد.

والآيات التي تتناول هذه الأمور تُعرف عند الدارسين باسم «آيات الأحكام».

وقد أفردها بعض العلماء قديما وحديثا بمؤلفات خاصة، مثل:

«أحكام القرآن» للإمام أبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص (ت. ٣٧٠هـ).

وكذلك «أحكام القرآن» للإمام أبي بكر بن العربي المالكي (ت. ٥٤٣هـ).

وهناك «أحكام القرآن» للإمام الشافعي، جمع الحافظ أبي بكر البيهقي الشافعي (ت. ٤٥٨هـ).

وكذلك «الإكليل واستنباط التنزيل» للحافظ السيوطي (ت. ٩١١هـ).

وحديثا هناك مؤلف الشيخ محمد علي السائس حول «آيات تفسير الأحكام».

كلمة «الشريعة» هي إطلاقنا اليوم

ولذا نرى في إطلاق العلماء كلمة «الشريعة» أنها تعني أحد مفاهيم:

الأول: الدين كله، بعقائده وشعائره وآدابه وأخلاقه وتشريعاته ومعاملاته.

ومعناها: أنها تشمل الأصول والفروع، والعقيدة والعمل، والنظر والتطبيق، فهي تشمل جانب الإيمان والعقيدة كلها - بما فيها من إلهيات ونبوات وسمعيات - كما تشمل غيرها من العبادات والمعاملات والسلوكيات، مما جاءت به رسالة الإسلام، وتضمنه القرآن والسنة، وشرحه علماء العقائد والفقه والسلوك.

والثاني: الجانب التشريعي العملي في الدين، مثل: العبادات، والمعاملات، مما

يشمل : شؤون الصلة بالله تعالى والتعبد له ، كما يشمل شؤون الأسرة أو «الأحوال الشخصية» وشؤون المجتمع ، وشؤون الأمة الكبرى ، وشؤون الدولة والحكم ، وشؤون العلاقات الدولية .

وهو المجال الذي يعمل فيه الفقه الإسلامي بكل مذاهبه ، وفي شتى أبوابه .

في مقابل المجال الذي يعمل فيه علم الكلام أو علم التوحيد .

ومن أجل هذا قيل : الإسلام عقيدة وشرعية .

وأسس الأزهر والجامعات الإسلامية المختلفة للدراسات الإسلامية كليتين : إحداهما : كلية أصول الدين . وهي المعنية بجانب العقائد .

والأخرى : كلية الشريعة ، وهي المعنية بجانب الفروع العملية .

ولهذا كان تحديد مفهوم الشريعة في هذا المقام مُهماً ، حتى إذا قلنا : «مقاصد الشريعة» فهل نريد بها : مقاصد الجانب العملي الذي هو مجال الفقه ، أو نريد بها مقاصد الإسلام كله من العقائد والأعمال ؟

الذي أرجحه : أننا نعني : مقاصد الإسلام كله ، وأحسب أن الأصوليين الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس : أرادوا أن تشمل العقائد فيما تشمل ، ولهذا جعلوا الدين هو الضرورية الأولى . والعقائد هي رأس الدين وأساس بنيانه كله .

ثانياً: معنى مقاصد الشريعة. وهل للشريعة مقاصد فعلاً ؟

وأما معنى «مقاصد الشريعة» فيراد بها : الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات ، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين ، أفراداً وأسراً وجماعات وأمة .

ويمكن أن نطلق على هذه «المقاصد» : اسم الحكم التي تُطلب من وراء تشريع

لأحكام، سواء كانت مقتضية أم مخيرة، إذ وراء كل حكم شرعه الله لعباده
حكمة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، لأن الله تعالى يتنزه أن يشرع شيئا
عباطا أو عبثا، أو يشرعه مضادا للحكمة.

وليس المراد بالمقاصد: العلل التي ذكرها الأصوليون في مبحث القياس،
وعرفوها بأنها: الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم.

فهذه العلة سبب للحكم، وليست مقصدا له، كما قالوا عن علة الرخص في
سفر، من القصر والجمع في الصلاة، والفطر في صيام رمضان. فالعلة في هذه
الرخص هو: السفر، وليست المشقة غير المعتادة التي يتعرض لها المسافر في سفره،
فهذه هي الحكمة من وراء هذه الرخص، وليست العلة.

وإنما لم يربطوا الحكم بالحكمة؛ لأنها يصعب أن تنضبط، فترتيب الحكم عليها
يوقع في بلبلة وحيرة وارتباك. فإذا قلت: إن المسافر يرخص له في السفر بالقصر،
والجمع في صلاته، والفطر في صيامه، إذا شعر بالمشقة: وجدت الناس في ذلك
جد متفاوتين، فمنهم من تبلغ به المشقة مبلغا كبيرا، وهو - لفرط حساسيته وورعه -
يقول: لم يشق عليّ الأمر بعد!

ومنهم من يقول: أصابتنني المشقة بأدنى شيء.

والعجيب أنا وجدنا الفقهاء لا يعتدون بالحكمة غالبا كما في فطر الصائم في
السفر، إنما يعتدون بالعلة، وهي السفر ذاته. على حين نجدهم في فطر المريض في
الصوم يعتمدون الحكمة لا العلة، فلا يقولون: يفطر المريض بأي مرض، كما يفطر
المسافر بأي سفر. بل لا يعتدون في المرض إلا بالمرض الموجه، الذي يزداد
بالصيام، أو يتأخر البرء بسببه.

وأنا أميل إلى اعتبار الحكم في الأحكام إذا تبينت، وأرى أنه يمكن أن نطلق على
«المقاصد»: حكمة الشريعة. أي العلة الغائية التي وراء الحكم.

قد تكون الحكمة جلية ظاهرة يدركها كل عاقل بأدنى تأمل. كما في حكمة

توريث النساء والصبيان مع الرجال البالغين من تركات موتاهم الأقربين، على خلاف ما كان عليه العرب من قصر الميراث على كل من يقدر على حمل السلاح، ويذود عن حمى القبيلة، فهو وحده الذي يستحق الميراث، وعلى هذا لا يورثون النساء، لأنهن لا شأن لهن في الحرب والدفاع، وكذلك الصبيان الذكور الصغار، فهؤلاء يدافع عنهم ولا يدافعون عن أحد، ولا عن أنفسهم.

فجاء القرآن وورث الجميع من آبائهم وأمهاتهم وأزواجهم وغيرهم من العصبيات والأقارب، وقال تعالى في ذلك: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء: ٧).

وكان هذا هو العدل، فإن البنت تَمُتْ إلى أبيها وإلى أمها بمثل ما يَمُتْ به شقيقها، فلماذا يرث هو وتحرم هي؟ والأب إذا ماتت يرثها، فلماذا لا ترثه؟ والزوج يرث من زوجته، فكيف لا ترث منه؟

الحكمة أو المقصد الشرعي في توريث النساء واضح

ولكن الحكمة أو المقصد الشرعي قد يخفى -إلا على المتأمل- في توريث البنت من أبيها على النصف من شقيقها، كما قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١).

فقد يتوقف بعض الناس ويتساءل: لماذا كان نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى وكل منهما إنسان كامل الأهلية؟ وكلاهما فرع عن أصل واحد، هو الولد المباشر له، ودرجة القرابة واحدة؟!

ولكن المتدبر في الأحكام، الذي يربط بعضها ببعض، يتبين له: أن تفاوت الأنصبة بين الأبناء والبنات في الميراث من الأبوين: إنما هو نتيجة لتفاوت الواجبات والأعباء المالية المفترضة على كل منهما.

فقد مرضت أن أبا مات وترك وراءه ابنا وبتنا، وخلّف تركة تقدر بمائة وخمسين ألف ريال (١٥٠,٠٠٠) فإن الابن يرث منها مائة ألف (١٠٠,٠٠٠) والبنت ترث منها: خمسين ألفا (٥٠,٠٠٠).

ولكن إذا أراد الابن أن يتزوج: نقدر أنه سيدفع ٢٥,٠٠٠ خمسة وعشرين ألفا مهرا للعروسه، فينقص ميراثه، ويصبح (٧٥,٠٠٠).

والبنت إذا أرادت أن تتزوج: تقبض مهرا نقدره بمثل مهر أخيها (٢٥,٠٠٠) خمسة وعشرين ألفا. فسيصبح مالها: (٧٥,٠٠٠) خمسون وسبعين ألفا. وبهذا يتساويان.

فإذا قدرنا أن الابن عليه أن يؤث بيتا، ويقيم وليمة، ويقدم هدايا للعروس، إلى غير ذلك مما ابتكره الناس: فإن نصيبه سيزداد نقصا.

أما شقيقته، فهي - بما يقدم لها عادة من هدايا - سيزداد نصيبها.

ومن أجل هذا ذهب بعض الباحثين إلى أن الشريعة ميّزت البنات على الأبناء في الميراث^(١).

طريقة الوصول إلى المقاصد

هل يمكن استخدام طريقة أخرى للوصول إلى مقاصد الشريعة، غير الطريقة التي ابتكرها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وهو يتحدث في كتابه «المستصفى» عن المصلحة بوصفها «أصلا موهوما»، إذ استطرد إلى هذه التحقيقات الأصلية، في مقصد الشريعة، وانتهى إلى وضع أساس «نظرية المقاصد» التي التزم بها العقل الإسلامي طوال العصور الماضية، وقسمها إلى مراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات؟

(١) انظر: امتياز المرأة على الرجل في الميراث والنفقة / د: صلاح الدين سلطان/ مطبعة سلطان للشرع الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م.

لا أرى مانعا من هذا .

ورأيت أننا نستطيع الوصول إلى مقاصد الشريعة بأكثر من طريقة :

(أ) إما بتتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القرآن والسنة ، لنعرف منها مقاصد الإسلام وأهدافه ، مثل قوله تعالى في سورة الحديد : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (الحديد : ٢٥) . فهذا يبين لنا قيمة العدل ، من حيث إنه مقصد الرسالات السماوية جميعا . وعُرف المقصد في هذه الآية من لام التعليل ﴿ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ .

ومثل قوله : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ (الحشر : ٧) . فتقسيم الفئ على هذه الفئات الضعيفة والمحتاجة خاصة يقصد به توسيع قاعدة الانتفاع بالثروة ، بحيث لا يستأثر بها الأغنياء ويتبادلونها بينهم دون غيرهم . كما هو شأن الرأسمالية العاتية ، والتي أخص أوصافها : أن المال فيها «دولة بين الأغنياء» من أهلها . وإنما أخذ المقصد هنا من حرف التعليل ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ .

وقد يؤخذ التعليل من غير حروف التعليل ، كقوله تعالى في مخاطبة رسوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء : ١٠٧) . لأنه بمثابة قوله : ما أرسلناك إلا لإشاعة الرحمة في الخلق جميعا .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة : ١٧٩) . لأنه بمثابة قوله : إنا شرعنا القصاص لحماية الحياة .

ولقد رأينا القرآن يعلل العبادات نفسها : الصلاة والصيام والزكاة والحج .

(ب) والطريقة الأخرى : أن نستقري الأحكام الجزئية ، ونتتبعها ونتأمل فيها ، ونضم بعضها إلى بعض ، لنصل من وراء هذا الاستقراء إلى مقصد كلي ، أو مقاصد كلية ، قصدها الشارع الحكيم من تشريع هذه الأحكام .

وهذه الطريقة هي التي نبه عليها الإمام الغزالي ، وتبعه الإمام الشاطبي وفصلها تفصيلا .

ولكن هل يمكن أن يأخذ تحديد المقاصد شكلا آخر ، غير ما انتهى إليه الإمام الغزالي ، ومن بعده القرافي ، والشاطبي ، وغيرهم ؟

أعتقد أن هذا ممكن وواقع بالفعل ، وأرى المحدثين والمعاصرين ، حين يتحدثون عن مقاصد الإسلام أو الرسالة المحمدية ، أو مقاصد القرآن : لا يتقيدون بالكليات الخمسة وما تفرع عنها .

فهذا العلامة السيد رشيد رضا يتحدث عن مقاصد القرآن ، في كتابه الشهير «الوحي المحمدي» ؛ فيذكر مقاصده بطريقة أخرى غير طريقة الأصوليين المجملة في تحقيق المصالح في مراتبها الثلاث : الضروريات والحاجيات والتحسينات . بل فصل ذلك تفصيلا بحسب الموضوعات التي يعمل فيها الإسلام ، والمقاصد الكبرى التي يحققها القرآن في حياة الأمة . وقد جعلها عشرة مقاصد لإصلاح البشرية :

(أ) إصلاح أركان الدين الثلاثة .

(ب) بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلْ صَالِحًا﴾ (المائدة : ٦٩) ، ووظائف الرسل .

(ج) بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال .

(د) الإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي بتحقيق الوحدات الثماني .

(هـ) تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات .

(و) بيان أصول العلاقات الدولية في الإسلام .

(ز) الإرشاد إلى الإصلاح المالي والاقتصادي .

(ح) إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها، وحصرها على ما فيه الخير للبشر .

(ط) إعطاء النساء جميع حقوقهن الإنسانية والدينية والمدنية .

(ي) تحرير الرقاب من الرق .

وعرضنا لذلك في كتابنا «كيف نتعامل مع القرآن الكريم»^(١) فذكرنا سبعة مقاصد، هي :

(أ) تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء .

(ب) تقرير كرامة الإنسان وحقوقه، وخصوصا الضعفاء .

(ج) الدعوة إلى عبادة الله وتقواه .

(د) تزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق .

(هـ) تكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة .

(و) بناء الأمة الشهيدة على البشرية .

(ز) الدعوة إلى عالم إنساني متعاون .

كما عرضنا له بتفصيل أوفى في كتابنا «مدخل لمعرفة الإسلام»^(٢) حيث اشتمل هذا المدخل على أمور أساسية أربعة، هي :

(أ) المقومات الأساسية للإسلام .

(ب) الخصائص الأساسية للإسلام .

(ج) المقاصد الأساسية للإسلام .

(د) المصادر الأساسية للإسلام .

(١) راجع الكتاب المذكور فصل «مقاصد القرآن» ص ٧١ - ١٢٣ ، طبعة دار الشروق ١٩٩٩ م .

(٢) راجع الكتاب المذكور طبعة مكتبة وهبة .

وكانت المقاصد أو الأهداف الأساسية للإسلام تتمثل في :

(أ) بناء الإنسان الصالح .

(ب) بناء الأسرة الصالحة .

(ج) بناء المجتمع الصالح .

(د) بناء الأمة الصالحة .

(هـ) الدعوة إلى خير الإنسانية^(١) .

فهذه كليات خمس أخرى ، قصد الإسلام - بقرآنه وسنة نبيه - أن يحققها في حياة البشر ، وتدور أحكامه عليها .

حصر المقاصد في الكليات الخمس

لدينا هنا بعض الأسئلة حول ما ذكره الأصوليون من مقاصد ، مثل : هل حصر المقاصد في الكليات الخمس : حصر تام ، أو هناك مقاصد أخرى لم تدخل في هذه الخمس ؟

بعض الأقدمين - مثل الإمام القرافي - أدخلوا «العرض» وهو ما أرجحه ؛ لتكرار ذكره في الأحاديث : «كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله»^(٢) . «إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم»^(٣) .

ولأنه شرعت في الاعتداء عليه عقوبة معروفة ، ذكرها القرآن ، هي عقوبة القذف . ويبدو أن مسألة العقوبات كان لها أثرها في تحديد هذه الكليات أو الضروريات .

(١) انظر : المرجع السابق / الباب الرابع «أهداف الإسلام» (ص ١٩١ - ٢٨٨) .

(٢) جزء من حديث رواه مسلم في البر والصلة (٢٥٦٤) عن أبي هريرة .

(٣) جزء من حديث رواه مسلم في الحج (١٢١٨) عن جابر .

فحد الردة : أخذ منه أهمية الدين وضروريته .

وحد القصاص : أخذ منه أهمية النفس وضروريته .

وحد الزنا : أخذ منه أهمية النسل وضروريته .

وحد السرقة : أخذ منه أهمية المال وضروريته .

وحد السكر : أخذ منه أهمية العقل وضروريته .

فلا عجب أن يكون حد القذف له مثل هذه الأهمية ، وذلك : أن العرض يعني : سمعة الإنسان وكرامته ، وهذا جانب مهم من جوانب حقوق الإنسان ، التي لها أهمية كبيرة في عصرنا .

وإن كان العلامة الطاهر بن عاشور لم يوافق على إدخال العرض في الضروريات المذكورة ، ويرى أنه لا يبلغ أن يرتقي إلى مرتبة الضروريات ! وكان رحمه الله يقصر مفهوم الضروريات على الناحية المادية ، التي بدونها لا يمكن للناس العيش .

وهناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس المذكورة .

من ذلك : ما يتعلق بالقيم الاجتماعية ، مثل الحرية ، والمساواة ، والإخاء ، والتكافل ، وحقوق الإنسان .

ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة .

ويبدو لي أن تَوَجُّه الأصوليين قديما كان إلى مصلحة الفرد المكلف : من ناحية دينه ونفسه ونسله وعقله وماله . ولم تتوجه عناية ماثلة للمجتمع ، والأمة ، والدولة ، والعلاقات الإنسانية .

ومن ذلك ما يتعلق بـ « الأخلاق » فإنهم لم ينظروا إليها بوصفها من « الضروريات » أو « الحاجيات » ، واكتفوا بأن جعلوها من « التحسينات » . وربما اكتفوا بكلمة « الدين » الذي هو الضرورية الأولى ، ليدخلوا فيه الأخلاق الأساسية

مثل : الصدق والأمانة، والعدل والإحسان، والعفة والحياء، والتواضع والعزة
و نرحمة والرفق، والشجاعة والسخاء... وغيرها، فكلها مما أمر به القرآن
والسنة، ويمكن أن يدخل في صلب كلمة «الدين».

ولكن من الأمور المهمة التي ذكرها الأصوليون في هذا المقام، والتي يجب
لاحتفاظ بها، والتركيز عليها، هو تقسيم الكليات والمصالح الشرعية إلى
مستوياتها ومراتبها الثلاث، التي بنى عليها الإمام الغزالي نظريته، وتبعه في ذلك
من بعده إلى اليوم وهي :

(أ) مرتبة الضروريات.

(ب) مرتبة الحاجيات.

(ج) مرتبة التحسينات.

فهذا تقسيم منطقي لا يستغني عنه مجتهد في الحكم على وقائع الحياة، والموازنة
بين الأشياء عندما تتعارض. فالضروريات مقدمة على الحاجيات والتحسينات،
والحاجيات مقدمة على التحسينات. ولكل مرتبة حكمها.

على أن الضروريات ليست كلها في منزلة واحدة، بل تتفاوت وأولها الدين،
ثم النفس.

وهناك بعض الملاحظات على استدلال الأصوليين على بعض الضروريات
والكليات، مثل استدلالهم على حفظ العقل بتحريم الخمر وفرض العقوبة
على شاربها.

وأرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض
طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في
طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو
دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقيدة العلمية التي تلتزم اليقين وترفض اتباع

الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لعوام الناس، شأن «الإمعة»، والدعوة إلى النظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا «العقل والعلم في القرآن الكريم»^(١).

وقد نجد في الكليات الأخرى متسعاً لمثل هذه الملاحظات. وباب العلم واسع، ولا يقف عند حد ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف : ٧٦). وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أ. د يوسف القرضاوي

(١) طبعة مكتبة وهبة، ط الأولى ١٩٩٦م.

**دراسة فى فقه مقاصد الشريعة
بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين،
ورعمة على المؤمنين، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا
من قبل لفي ضلال مبين. ورضي الله عن آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان على يوم
الدين.

(أما بعد)

فإن من التوجيهات القرآنية المباركة: الدعوة إلى حسن توزيع القوى والطاقات
لإنسانية على المواقع المختلفة، والميادين المتنوعة، والاختصاصات المتعددة، بحيث
لا تتركز كل القوى في ناحية، على حين تهمل نواح أخرى لها أهميتها. كما
أشارت بعض الأحاديث إلى الخطر الذي يهدد الأمة إذا رضي أبناؤها بالزرع،
وتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله^(١).

أشار القرآن إلى هذه القضية الكبيرة في سورة التوبة، حيث قال تعالى: ﴿وما

(١) إشارة إلى حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا تبايعتم
بالبيعة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى
ترجعوا إلى دينكم» رواه أحمد (٤٨٢٥) وقال محترجوه: ضعيف، ورواه أبو داود في البيوع
والإيجارات (٣٤٦٢) والبيهقي في الشعب (٤٢٢٤) وقواه ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود»،
وحسه الألباني في صحيح الجامع (٤٢٣)، وقد تحدثنا عن هذا الحديث في كتابنا «بيع المراجعة للأمر
بالشر».

كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ (التوبة : ١٢٢).

عاب القرآن على مجتمع المؤمنين : أن ينفروا كلهم للجهاد، على ما له من منزلة عظيمة في دين الله، ولا سيما في عصر البعثة الذي كان فيه المسلمون مهتدين من كل جانب، معرضين للفتنة في دينهم.

ومع هذا وجههم القرآن إلى ألا يُقرعوا كل طائفتهم في الجهاد وحده، مغفلين أمورا مهمة تحتاج إليها أمة مثل أمة الإسلام، لها رسالة ربانية إنسانية عالمية، ومن ذلك : التفقه في الدين، ففرض كفاية على الأمة أن تنفر منها طائفة أو جماعة للتفقه في الدين، والتعمق في أسرارها، ليعودوا إلى قومهم دعاة ومعلمين.

ومن روائع التعبير القرآني هنا : أنه استخدم كلمة ﴿نَفَرَ﴾ التي تستعمل في العمل الجهادي، باعتبار أن طلب العلم والفقه في الدين إنما هو نوع من الجهاد في سبيل الله. كما في الحديث : «من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع»^(١) وجاء في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم : «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»^(٢).

والفقه في الدين أخص من العلم بالدين ؛ العلم بالدين قد يكفي فيه العلم بظاهره، أما الفقه في الدين، فلا يتحقق إلا بالعلم بباطنه وسره. وأول ما يشمل هذا : العلم بالمقاصد التي جاء بها الدين. ولهذا عُدَّ العلم بمقاصد الشريعة وأسرارها هو لباب الفقه في الدين. ومن وقف عند ظواهر النصوص، ولم يَغُصْ في حقائقها وأعماقها، ويتعرف على أهدافها وأسرارها، فلا أحسبه قد فقه في الدين، وعرف حقيقة الدين.

(١) رواه الترمذي في العلم (٢٦٤٩) وقال : حديث حسن غريب، والطبراني في الصغير (٧٦)، وأبو نعيم في الحلية، وذكره الألباني في صحيح الترغيب (٨٨) بوصفه حسنا لغيره.

(٢) متفق عليه عن معاوية كما في اللؤلؤ والمرجان (٦١٥). رواه البخاري في العلم (٧١) ومسلم في الزكاة (٢٣٨٩).

ليس معنى الاهتمام بأسرار الدين ، ومقاصد الشريعة : أن نعرض عن
أصول الجزئية المفصلة التي جاء بها القرآن الكريم ، والسنة النبوية ونقول : حسبنا
- شف عند المقاصد الكلية ، ولا نتشبه بالنصوص الجزئية ، فهذا انحراف
مفروض ، واستهانة بنصوص مقدسة ، لا تصدر عن مؤمن ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ
د قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ
صَلَاحًا مُبِينًا ﴾ (الأحزاب : ٣٦) .

وحول هذا الموضوع الكبير - العلاقة بين النصوص والمقاصد - ستكون دراستنا
هذه ، نبين ما فيها من اتجاهات ثلاثة : طرفين ووسط بينهما . وما لكل منها وما
عنه .

والله يهدي للحق وهو يهدي السبيل .

الدوحة : محرم ١٤٢٦ هـ

فبراير ٢٠٠٥ م

الفقير إليه تعالى

يوسف القرضاوي

**بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية
ثلاث مدارس**

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

إن أول ما يجب أن يركز عليه فقه الشريعة الذي ننشده، هو: أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور كليّات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها.

مدارس ثلاث في فقه المقاصد

وقد ذكرت في دراسة سابقة لي^(١) حول مقاصد الشريعة: أن في هذه القضية مدارس ثلاثاً، لكل منها وجهة وطريق.

١- **المدرسة الأولى:** التي تُعنى بالنصوص الجزئية، وتتشبث بها، وتفهمها فهمًا حرفيًا، بمعزل عما قصد الشرع من ورائها. وهؤلاء الحرفيون هم الذين سميتهم من قديم «الظاهرية الجُدد». فهم ورثة الظاهرية القدامى، الذين أنكروا تعليل الأحكام، أو ربطها بأي حكمة أو مقصد، كما أنكروا القياس، بل قالوا: إن الله تعالى كان يمكن أن يأمرنا بما نهانا عنه، وأن ينهانا عما أمرنا به. حتى إنه كان يمكن أن يأمرنا بالشرك، وينهانا عن التوحيد.

وهؤلاء ورثوا عن الظاهرية القداماء: الحرفيّة والجمود، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم، ولا سيما فيما يتصل بالحديث والآثار.

(١) انظر كتابي «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها» ص ٢٢٨-٢٨٦، وكتابي «تيسير الفقه» ج ١ ص ٩٠-٩٨، وكتابي «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» ص ٨٦-٥٥.

ولهذه المدرسة خصائص تميزها، ومرتكرات تقوم عليها، ولهذا نتائجه وآثاره في فقهاها، وموقفها من الحياة والناس.

٢- **المدرسة الثانية:** هي المدرسة المقابلة لهؤلاء، وهي التي تزعم أنها تُعنى بمقاصد الشريعة، و«روح» الدين، معطلة النصوص الجزئية للقرآن العزيز، والسنة الصحيحة، مُدعية أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة. فإذا واجهتهم بمحكمات النصوص لقوا وداروا، وردوا صحيح الحديث، وهم في الواقع لا يعرفون صحيحا من ضعيف، وتأولوا القرآن فأسرفوا، وحرفوا الكلم عن مواضعه، وتمسكوا بالمشابهات، وأعرضوا عن المحكمات. وهؤلاء هم «أدعياء التجديد» وهم في الواقع دعاة التغريب والتبديد.

وكل العلمانيين والمتغربين والحداثيين الذين أقحموا أنفسهم على الشريعة، ولم يأتوها من أبوابها: هم من تلاميذ هذه المدرسة. وأحدهم لا يحسن أن يقرأ آية من كتاب الله، أو حديثا من أحاديث رسول الله، قراءة صحيحة.

ومن الغريب أن يزعم هؤلاء: أن إمامهم فيما يدعونه: عمر بن الخطاب، الذي عطل النصوص القرآنية والنبوية لأنها تعارضت مع المصلحة. وهي دعوى باطلة على ابن الخطاب رضي الله عنه، أعاده الله معها، فقد كان وقفا عند كتاب الله، رجاء إلى النص إذا ذكر له. وقد ردنا على هذه الدعوى ردا علميا مفصلا في كتابنا: «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها»^(١).

وقد أطلقت على هؤلاء الدُّخلاء على الشريعة وفقهاها: اسم «المعطلة الحدُّد». ولهذه المدرسة أيضا: خصائصها وسماتها، كما لها مرتكراتها التي تستند إليها. ولهذا كذلك نتائجه وآثاره الفكرية والواقعية في الحياة والمجتمع والناس.

٣- **المدرسة الثالثة:** المدرسة الوسطية التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تفقه هذه

(١) انظر: الكتاب المذكور / ص ١٦٩ - ٢٢٢. طبعة مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.

نصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية ، بل تفهمها في إطارها وفي ضوئها ، فهي ترد الفروع إلى أصولها ، والجزئيات إلى كليتها ، والمتغيرات إلى ثوابتها ، وتشابهات إلى محكماتها ، معتصمة بالنصوص «القطعية» في ثبوتها ودلائلها ؛ فالاستمساك بها : استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ، ومتشبهة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعاً يقينياً حقيقياً ، بحيث غذا يمثل «سبيل مؤمنين»^(١) الذي لا يجوز الانحراف أو الصد عنه .

وهو يتميز عن «سبيل المجرمين»^(٢) الذي بيّنه القرآن ، والذي حذر الله تعالى منه .

وهذه هي المدرسة التي نؤمن بها ، وتبنى منهجها ، ونراها هي المعبرة بصدق عن حقيقة الإسلام ، والرداءة عنه أباطيل خصومه ، والتي أحسنت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهي التي تجسد فقه «الخلف العدول» من حممة علم النبوة ، وميراث الرسالة ، وهم الذين ورد الحديث الشريف بالثناء عبيهم ، وعلى مهمتهم في بيان الحق . ومطاردة الباطل . إذ قال : «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوؤه ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل جاهلين»^(٣) .

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾ (النساء : ١١٥) . وقد استدلت بها الأصوليون على حجية الإجماع .

(٢) وهو المشار إليه في قوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ وكذلك نفعل الآيات لنتبين سبيل المجرمين ﴾ (الأنعام : ٥٥) .

(٣) رواه ابن جرير (الطبري) وتمام في فوائده ، والخطيب ، وابن عدي ، والدارقطني ، والحلال ، والقاسمي إسماعيل : عن أكثر من صحابي ، وكل أسانيد ضعيفة ، ولكن قوّه ابن القيم لتعدد طرقه ، كما نقل عن الإمام أحمد أنه صححه . انظر : مفتاح دار السعادة (١ / ١٦٣ ، ١٦٤) . وكذلك قوّه العلامة ابن الوزير ، الذي استظهر صحته أو حسنه ، لكثرة طرقه ، مع ما نقل من تصحيح الإمام أحمد له ، والحافظ ابن عبد البر ، وترجيح العقيلي لإسناده ، مع سعة اطلاعهم وأمانتهم ، فهذا يقتضي التمسك به . انظر : الروض الباسم في الذب عن سة أبي القاسم (١ / ٢١ - ٢٣) طبعة دار المعرفة - بيروت . وانظر أيضاً : «الروض الباسم في تخريج فوائد تمام» لجاسم بن سليمان الدوسري .

ولهذه المدرسة - كما للمدرستين السابقتين - خصائصها المميزة، ومرتكزاتها
البيئية، ولهذا كله نتائجه وآثاره في فقهها وفكرها، ونظرتها إلى الواقع، وعلاجها
للمشكلات المعاصرة في ضوء الشريعة الغراء.

وستحدث في الفصول التالية عن كل مدرسة من هذه المدارس الثلاث بما يجلي
حقيقتها، ويبين فقهها وموقفها.

المدرسة الأولى
مدرسة «الظاهرية الجدد»
فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

١. مدرسة «الظاهرية الجُدُد» فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

وأود أن أبدأ هنا ببيان موقف المدرسة الأولى : مدرسة التمسك بالنصوص
تخريئة مع إغفال المقاصد الكلية ، وهي التي سمّيتها «الظاهرية الجُدُد» وهم فئات
شتى ، بعضهم يغلب عليه الطابع الديني^(١) ، وبعضهم يغلب عليه الطابع
السياسي^(٢) ، وإن اشتركوا جميعا في حَرْفِية الفهم . وبعضهم يوغل في الظاهرية
حتى يغرق إلى أذقانه ، وبعضهم يدخل فيها وإن لم يصل إلى حد الغرق .

ولا ريب في أنهم بجمودهم وتشددهم - بالرغم من إخلاص كثير منهم
وتعبدهم - يضرُّون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته ، ضررا بليغا ،
ويشوهون صورته المضيئة أمام مثقفي العصر ، وأمام العالم المتحضر ، كما يبدو ذلك
واضحا في موقفهم من قضايا المرأة والأسرة ، وقضايا الثقافة والتربية والاقتصاد
والسياسة والإدارة ، وقضايا الحرية وحقوق الإنسان والحوار مع الآخر ، وخصوصا
العلاقات الدولية ، والعلاقة بغير المسلمين .

هم في قضية المرأة : يدعون إلى منعها من العمل ، وإن كانت هي أو عائلتها في
أمر الحاجة إليه ، ويريدون منها أن تظل حبيسة البيت ، ويعممون ما ورد في

(١) مثل كثير من دعاة التيار السلفي ، الذي أصبح له أحنحة شتى . وخصومهم ممن يسمون «الأحباش»

(٢) مثل جماعة حزب التحرير .

«نساء النبي» على جميع نساء المسلمين، مع أن الله تعالى قال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢).

وهم لا يقبلون أن تشهد المرأة في الانتخابات، ويكون لها صوت بالإيجاب أو بالسلب.

ناهيك أن تُرشَّح لمجلس الشورى أو للنواب أو حتى للبلدية.

وهم يدعون إلى أن نأخذ من مواطنينا المسيحيين وأمثالهم: الجزية باسمها وعنوانها، ولأنبأهم بالسلام، وإذا لقيناهم في الطريق ألجأناهم إلى أضيقة، وأن نطبق عليهم ما ذكره الفقهاء حرفيا في العصور الماضية من أحكام أهل الذمة، ومنها تمييزهم في الزي عن المسلمين.

وهم يعترضون على ما ذكره الماوردي وغيره في أحكامه السلطانية، من جواز تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ. بل هم ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية.

وهم يرفضون تحديد مدة للولاية لرئيس الدولة، ولا بد أن تكون لمدى الحياة، وينكرون على من أجاز التحديد، بأنه تقليد للكفار!

وهم يرفضون الاقتباس من غيرنا، معتبرين ذلك من «الإحداث في الدين» وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ومن هنا يرون الديمقراطية كلها «منكرا» تحجب مقاومته، وأخذ القرار بالأكثرية: «بدعة غريبة» مستوردة.

وكذلك فكرة تكوين «الأحزاب» أو «الجماعات» كلها تدخل في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد»^(١)، أي مردود عليه. وهم يعنون بالشكل أكثر من عنايتهم بالجوهر، فأكبر همهم: أن يُطيل الرجل لحيته، ويقصّر ثوبه، وأن تلبس المرأة النقاب على وجهها، ويضخمون من هذه الآداب كأنها من أركان الإسلام.

(١) رواه البخاري في الصلح (٢٦٩٧)، ومسلم في الأفضية (١٧١٨) عن عائشة.

وهم في عبادات يأخذون بالأحوط والأشد: يمنعون أخذ القيمة في الزكاة،
ويعصرون إدخال الحساب في الصوم، لا في الإثبات ولا في النفي، ويمنعون رمي
الحمرات قبل الزوال، ويوجبون المبيت في منى أيام التشريق برغم زحام الحجيج
وميزان المكان.

وهم يرفضون التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والابتكار في أساليب
المعونة. ويرون أن تبقى الحياة كما كانت في عصور السلف، مظهرًا ومخبرًا. إلى
آخر تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يضيق المقام عن حصرها الآن، ولا
سيم في باب السياسة الشرعية. وقد ردونا على مقولاتهم في كثير من كتبنا،
وخصوصًا كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام»^(١) وكتابنا «فتاوى معاصرة»^(٢)
تحرره المختلفة، وكُتِبنا في ترشيد الصحوة الإسلامية، وآخرها كتابا «الصحوة
إسلامية من المراهقة إلى الرشد» و«خطابنا الإسلامي في عصر العولمة»^(٣).

ومستبين فيما يلي خطأ هذه المدرسة، وأنها لم تحسن الفهم عن الله ورسوله، كما
ينبغي أن يكون.

لقد تبوّأ روح المذهب الظاهري، وإن لم يتسموا باسمه، أو يدعوا انتحاله،
وكنهم أخذوا منه الجمود على ظواهر الألفاظ، وإغفال الحكم والتعليقات
لمنتصوص.

ونسوا أن الأمة قد رفضت مذهب الظاهرية، ولم يكن لهم - كما نرى - أتباع
كسائر المذاهب الأخرى. كما أنكر عليهم سائر علماء الأمة.

ظاهرية ابن حزم أوقعته في أخطاء كبيرة برغم عبقريته

فقد اتفق جمهور الأمة على تعليل أحكام الشريعة، ووجوب رعاية المقاصد في
الفقه والفتوى والقضاء.

(١) طبعة دار الشروق.

(٢) طبعة دار القلم في القاهرة، والمكتب الإسلامي في بيروت.

(٣) كلاهما طبعة دار الشروق.

وبالغ الظاهرية في الأخذ بظواهر النصوص ، والاستمساك بحرفيتها ، إلى حد انتهى بهم إلى أفهام عجيبة ، وآراء غريبة ، ينكرها الشرع والعقل جميعا ، برغم عبقرية مثلهم الأشهر والمتحدث باسمهم : أبي محمد ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية المتنوعة في الفقه والأصول ومقارنة الأديان ، والإحاطة بالآثار ، والأدب ، والتي كان فيها نسيج وحده ، والتي تدل على موسوعية نادرة ، وبرغم ما له من آراء في فقهه تُعدّ غاية في الروعة والقوة . ولكن منهجه الظاهري أوقعه في هذه الأخطاء .

مثال ذلك : ما قاله ابن حزم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ، الذي لا يجري ، ثم يغتسل منه »^(١) وفي رواية : « ثم يتوضأ منه »^(٢) .

فابن حزم يرى أن البائل في الماء الراكد - الذي لا يجري - حرام عليه الوضوء من ذلك الماء ، والاغتسال به لقرض أو لغيره ! (إن لم يغيّر البول شيئا من أوصافه) وحلال الوضوء به والغسل به لغيره .

رفض ابن حزم أن يقيس الشرب على الوضوء ، والغسل ، فأباح الشرب ، وحرهما على البائل ، ورفض أن يقيس غير البائل على البائل .

وأكثر من ذلك أنه ربط الحكم بالبول المباشر في الماء ، فلو بال خارجا منه ، ثم جرى البول فيه فهو طاهر ، يجوز الوضوء منه والغسل ، له ولغيره^(٣) ، وهو جمود عجيب !

ولا غرو أن أنكره جمهور علماء الأمة على الظاهرية ، وعدّوه من شذوذاتهم ،

(١) رواه البخاري في الوضوء (٢٣٩) ، ومسلم في الطهارة (٢٨٢) عن أبي هريرة . وهذا لفظ مسلم . ولفظ البخاري « ثم يغتسل فيه » .

(٢) رواه أحمد في المسند (٧٥٢٥) عن أبي هريرة وقال مخرّجو المسند : حديث صحيح ، وأخرجه النسائي (٤٩/١) ، وابن خزيمة (٩٤) ، وابن حبان (١٢٥٦) .

(٣) انظر المسألة (١٣٦) من المحلى : ١/ ١١٤ وما بعدها - ط . مطبعة الإمام بمصر .

وقد عرّاه ابن دقيق العيد في شرحه للحديث في كتابه القيم: «الإحكام شرح
عصمة الأحكام»:

«ثم يُعَمِّم بطلانه: ما ذهب إليه الظاهرية الجامة، من أن الحكم مخصوص
بشئ في الماء، حتى لو بال في كوز صبَّه في الماء لم يضر عندهم... والعلم
لقصبي حاصل ببطلان قولهم، لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن
مقصود. اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل
هو مقصود به»^(١).

هذا ما قطع به الإمام ابن دقيق العيد في: «مقصود» الحديث، ولكن «الظاهرية
حكمة» كما سمّاها، لا يعينها المقصود من الحديث ولا من النصوص عامة، ولا
تبحث عن العلل والمقاصد وراء النصوص يوما، وهذه هي آفتها؛ الآفة في قصور
مبج الظاهرية نفسه، وإن كان لهم استنباطات من النص أحيانا في غاية الرصانة
وإبداع.

و من حَرْفِيَّة أبي محمد ابن حزم ما قاله في حديث: «البكر تُستأذن وإِذنها
صماتها»^(٢).

فقد فهم جمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها يدل على
رضاها ويقوم مقام كلامها، لأنها تستحي في الغالب، فلو أنها تكلمت وقالت
بسبها: أنا موافقة، فإنه أكد، وأدل على رضاها من باب أولى.

ولكن ابن حزم يرى أنها إن تكلمت بالرضا فلا ينعقد بهذا النكاحُ عليها، لأنه
خلاف الحديث النبوي!!^(٣)

(١) انظر: الإحكام شرح عمدة الأحكام، بتحقيق أحمد شاكر: ١/٧٣.

(٢) رواه البخاري في الحيل (٦٩٧١) عن عائشة لفظ: «البكر تستأذن»، قلت: إن البكر تستحي، قال:
«إِذنها صماتها». ورواه مسلم في النكاح (١٤١٩) عن عائشة أيضا لفظ «لا تنكح البكر حتى تستأذن»
قالوا: يا رسول الله وكيف إِذنها؟ قال: «أن تسكت».

(٣) انظر: المسألة (١٨٣٥) من «المحلى»: ٩/٥٧٥.

قال المحقق ابن القيم : وهذا هو اللائق بظاهريته^(١) !

لقد رفض ابن حزم تعليل أحكام الشرع ، وأنكر ربطها بأي حكمة أو مصلحة ، وأجاز أن يكون المأمور به منهيًا عنه ، والمنهي عنه مأمورًا به ! ورأى أن الشريعة تُفرَّق بين المتماثلين ، وتسوِّي بين المختلفين ، وذكر لذلك أمثلة وشواهد رد عليها ابن القيم في : «إعلام الموقعين»^(٢) مبينا خطأه ، وأن ما حسبه متساويًا أو متماثلًا ليس كذلك ، وأن الشريعة لا تُفرَّق بين متساويين أبدًا ، كما لا تسوِّي بين مختلفين أبدًا ، ومن ظن ذلك فقد أخطأ على الشريعة ، وأساء فهم القرآن والسنة .

(١) انظر : زاد المعاد- بتحقيق الأرناؤوط : ٥ / ١٠٠ ط . الرسالة .

(٢) انظر : إعلام الموقعين (ج ٣ / ص ٢٢٣) وما بعدها .

سمات مدرسة الظاهرية الجَدُّد وخصائصها

- ١- حرفة الفهم والتفسير.
- ٢- الجنوح إلى التشدد والتعسير.
- ٣- الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور.
- ٤- الإنكار بشدة على المخالفين.
- ٥- التجريح لمخالفهم في الرأي إلى حد التكفير.
- ٦- عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها.

سمات مدرسة الظاهرية الجند وخصائصها

لهذه المدرسة التي غلبت عليها الظاهرية: سمات وخصائص علمية وفكرية وخلقية، تميزها عن غيرها من المدارس، وتؤثر في اتجاهها الفقهي والعملي في اختيار الآراء، وترجيح الأقوال بعضها على بعض، وفي حكمها على الأحداث والوقائع، والمواقف والأشخاص.

أستطيع أن أجمل هذه الخصائص في ست نقاط:

١- حَرْفِيَّةُ الفهم والتفسير

الحَرْفِيَّةُ في فهم النصوص وتفسيرها، والتَقْيُّدُ بذلك، دون النظر إلى ما يكمن وراء النص من علل ومقاصد، يدركها الباحث المتعمق.

فإذا صح حديث يتوعد «مُسْبِلُ الإزار» وأنه في النار^(١)، وأن الله لا ينظر إليه يوم القيامة ولا يكلمه، وله عذاب أليم^(٢)، لم يُكَلِّفْ أصحاب هذه المدرسة أنفسهم: أن يبحثوا في العلة من وراء هذا الوعيد الشديد، وهل مجرد الإسبال يستحق كل هذا الوعيد؟ وهل يتفق مع منطق الدين كله؟

(١) مثل حديث: «ما أسفل الكعبين من الإزار فهو في النار» رواه البخاري في اللباس (٥٧٨٧) عن أبي هريرة.

(٢) مثل حديث: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»... قال أبو ذر: من هم يا رسول الله؟ قال: «المسبل إزاره والممان والمنفق سلعته بالخلف الكاذب». رواه مسلم في الإيمان (٢٩٣) عن أبي ذر.

أو ي ترى هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هوله القلوب؟ وهى «الخيلاء» التي ذكرت صراحة في بعض الأحاديث؟^(١) فينبغي أن يُحمل المطلق على المقيد، وبذلك يزول اللبس، ويستقيم منطق الدين بعضه مع بعض. فإن الدين يوجه أكبر العناية إلى معاصي القلوب، وإن لم يغفل الآداب الظاهرة، ولكنها لا تبلغ أن يأتي في تركها هذا الوعيد الهادر. إنما يمكن أن يأتي في مثل الكبر والخيلاء. والله لا يحب كل مختال فخور.

ولكن هذه المدرسة لا تعني نفسها بمثل هذا البحث. وتأخذ بحديث الإسهال على ظاهره، وتشدد فيه كل التشديد، ما دام ينذر بالنار، وغضب الجبار.

٢- الجنوح إلى التشدد والتعسير

الجنوح إلى التشدد والتنطع والغلو، وإن كانت لا تسميه بذلك، بل ترى ذلك هو الحق الذي اقتضاه الدليل!

ولا ريب في أن كل الغلاة والمتشددين في تاريخنا، كانوا يرون أنفسهم على صواب، وأن الحق معهم لا مع غيرهم. حتى الخوارج الذين صحّت الأحاديث في ذم وجهتهم، والتحذير منهم، ومن غلوهم في الدين، برغم مبالغتهم في التعبد الظاهري من صلاة وصيام وتلاوة قرآن، ولكنهم مع هذا يستحلون دماء المسلمين من غيرهم وأموالهم. (يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان)^(٢).

إنك ترى هؤلاء يميلون أبدا إلى الرأي الأثقل، والقول الأحوط، ولا يرضون بالتيسير منهجا، بل هم يذمون الميسرين من العلماء، ويرمونهم بالتساهل في الدين. والتهاون بأحكام الشرع.

(١) مثل حديث: «من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة...» رواه البخاري في اللباس (٥٧٨٤) عن عبد الله بن عمر

(٢) جزء من حديث حاء في ذم الخوارج، رواه البخاري في أحداث الأبياء (٣٣٤٤)، ومسلم في الركاه (٢٤٥٣) عن أبي سعيد الخدري.

وتراهم إذا كان في المسألة قولان: لا يأخذون إلا أشدهما وأثقلهما، لا يكادون يعرفون ما في الدين من رخص، وما فيه من أحكام الضرورات والحاجات التي تنزل منزلة الضرورات، ولا المخففات المقدرة في الشرع من المرض والسفر واشتداد المشقة، وعموم البلوى.

أقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إذا سئلوا: أن يقولوا: حرام. مع أن السلف لم يكونوا يطلقون كلمة «الحرام» إلا على ما علم تحريره جزماً^(١).

٢. الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور

الاعتداد بالرأي الذي يذهبون إليه، إلى حد عَدَّه هو الصواب المطلق، وكل الآراء الأخرى التي يقول بها غيرهم: خطأ محض. لا يؤمنون بالمقولة التي تنسب إلى الإمام الشافعي: رأي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. بل يقولون: رأينا صواب لا يحتمل الخطأ، ورأي الآخرين خطأ لا يحتمل الصواب!

ولهذا يحاولون أن يلغوا الآراء الأخرى، والمذاهب الأخرى، وأن يجمعوا الناس على رأيهم وحده، لا شريك له!

ولا غرو أن سُمِّوا «مدرسة الرأي الواحد» التي يكافح شيوخها وطلابها: أن يرفعوا الخلاف بين الناس، ولا يسمحوا للرأي آخر أن يبرز أو يكون له من يؤمن به ويدعو إليه.

وهذا ما جعل الثقات من العلماء يردون عليهم، ويبينون لهم: أن رفع الخلاف غير ممكن، كما أنه غير مفيد.

(١) روى الشافعي عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة قال: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، إلا ما كان في كتاب الله عز وجل بينا بلا تفسير (الأم ٣١٧/٧). وانظر ما ذكرناه في كتابنا الحلال والحرام تحت عنوان: «التحليل والتحرير حق الله وحده» ص ٢٣، طبعة وهبة الطبعة الرابعة والعشرين ٢٠٠٠ م.

ولقد وصَّحت في أكثر من كتاب لي: أن الاختلاف وخصوصاً في الفقه والفروع، ضرورة ورحمة وسعة، وأُقيمت البينات على ذلك، كما في كتابي «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»^(١)، وكتابي: «كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف»^(٢).

٤- الإنكار بشدة على المخالفين

تشديد الإنكار على المخالفين لهم في الرأي والتوجه، وهذا فرع أو ثمرة للسمة السابقة، فشدة اعتدادهم برأيهم وأنه الصواب وحده، جعلهم ينكرون، بل يشتدون في كبرهم على من خالفهم. مع إجماع علماء الأمة على أنه لا إنكار في المسائل الخلافية الاجتهادية، إذ الآراء متساوية في نسبتها إلى الصواب والخطأ، ما دامت صادرة عن غير معصوم. قد يكون بعضها أرحح وأقرب إلى الصواب من بعض. ولكن تظل العصمة من الخطأ ممنوعة على أي مجتهد.

وكم رأينا من آراء كانت مرَّحة أو مصحَّحة في زمن ما، أتى زمان فضعفها العلماء، ورجحوا ما كان مرَّحوا من قبل، وصحَّحوا غيرها مما كان صعيفاً وهم ينكرون على «المدرسة الوسطية» مقولتها الشهيرة: نتعزّل فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه.

فهم لا يعذرون من يحالفهم، ولا يُقدِّرون وجهة نظره، حتى إنهم ليرفضون الحوار معه.

وقد لمست ذلك في موقفهم من كتاب صديقنا الأستاذ عبد الحليم أبو شقة رحمه الله «تحرير المرأة في عصر الرسالة» فقد رفضوا ما جاء فيه من تفسيرات وتيسيرات، وآراء تقدمية من خلال بصوص القراء الكريم وصحيح البخاري ومسلم، ودعاهم إلى اللقاء للتحاور وللمناقشة معهم في النقاط التي يعترضون

(١) انظر الفصل الأول من الباب الثاني من الكتاب المذكور، طبعة دار التوزيع والنشر الإسلامية.

(٢) انظر: الكتاب المذكور ص ١٤١-١٤٤، طبعة مكتبة وهبة / ط الأولى ٢٠٠١م.

عبيها، فرفضوا لقاءه مطلقا. حتى قال الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله :
«هم يرفضون القرآن ويرفضون البخاري ومسلما، لأن الكتاب كله قائم
على ذلك!»

وكم أتمنى أن يرجع إخواننا هؤلاء إلى أدب الخلاف، الذي ركز عليه علماءنا من
قديم، وكتب فيه القدامى والمحدثون، وأود أن أذكر هنا بكتاب رائع معاصر في هذا
صدد، هو كتاب «فقه الائتلاف» للأستاذ محمود الخازندار رحمه الله. ففيه نقول
خيسة، حرية بأن تجمع المختلفين، إذا صدقت النيات.

٥. التجريح لمخالفهم في الرأي إلى حد التكفير

ولا يكتفي هؤلاء الحرفيون بالإنكار على الآخرين ممن يخالفونهم في الرأي، بل
ينهم ليبالغون في تجريحهم، وإساءة الظن بهم، وتبديعهم أو تفسيقهم، إلى حد قد
يتمهي بتكفيرهم!!

فالأصل في مخالفهم من العلماء هو: الاتهام، وإذا كان الأصل في قوانين
حاس: أن المتهم بريء حتى تثبت دينونه، وهذا ما تقره شريعتنا، فإن الأصل
عندهم: أن المتهم مدين حتى تثبت براءته. وبراءته في أيديهم هم وليس بأيدي
غيرهم.

وقد صنف هؤلاء كُتبا كبيرة مطبوعة طباعة فاخرة! في تجريح عدد من المفكرين
المسلمين الذين لا يتفقون معهم، أو سعوهم ذما وجرحا بالبدعة وبالفسق - فسق
التأويل - وربما بالكفر، من هؤلاء: الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، والدكتور
محمد عمارة، والأستاذ فهمي هويدي، والفقيه إليه تعالى.

٦. عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها

يُضاف إلى هذه السمات والخصائص: ضعف الحس بالآخر، بل ربما فقدانه
بالكلية، سواء كان هذا الآخر مخالفا في المذهب العقدي، مثل: الشيعة،
والإباضية، أم مخالفا في الدين نفسه، مثل: اليهود، والنصارى.

فهم يحطبون ويكتبون ويؤلفون. وكأنهم في العالم وحدهم، ويرسلون كلامهم الذي يسيء إلى الآخرين إساءات بالغة، وكأنهم لا يشعرون. وربما يشعرون ولكنهم غير مباليين بنتائجه الخطيرة.

فهم يكفرون الشيعة، والشيعة يعيشون بين ظهرائهم. أو قريب منهم. وهذا ينعكس أيضا على أهل السنة الذين يعيشون بين ظهرائهم الشيعة.

وهم يدعون على اليهود والصاري أن يهلكهم الله، ولا يبقى منهم أحدا، وأن يُنْتَم أطفالهم. ويرمل نساءهم، وربما كان في بلادهم أو بلاد جيرانهم من المسلمين كثير من المسيحيين واليهود من أهل دار الإسلام، يشاركوهم المواطنة، ولم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم. أو يظاهروا أعداءهم على إخراجهم، وهؤلاء لم يه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم^(١).

فكيف يسوغ الدعاء عليهم مثل هذه الدعوات، التي لم نر مثلها في القرآن على السنة الأنبياء، وصالحى المؤمنين، ولا فيما جاء في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم؟!

(١) بطر م كتبه فى كتاب «خطاب الإسلامى فى عصر العولمة» تحت عنوان «معدن المسح المبصوب للدعوة أو للخطاب الدينى، طبعة دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

مرتكزات مدرسة الظاهرية الجدد

فولا : الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها.

ثانيا: أنهم ينكرون «تعليل الأحكام» بعقول الناس واجتهادهم.

ثالثا: أنهم يهتمون الرأي، بل يدينونه، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها.

رابعا: أن المدرسة الحرفية تنهج - بصفة عامة - نهج التشدد في الأحكام.

مرتکزات مدرسة الظاهرية الجند

ترتكز مدرسة «الحرفيين» في فهم النصوص الشرعية، الذين سميناهم «الظاهرية الجند» على جملة مرتکزات، تتمثل فيما يأتي:

أولاً: الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها؛ فما أفادته هذه الظواهر أخذوا به، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في هذا النص، وما أخذ منه من حكم: هل هو موافق لمقصود الشارع أو لا؟ وهل للشارع مقصد منه أو لا؟ وما هو؟

وقالوا لو كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعنا قوله: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»^(١) لكُنّا من الفريق الذي أخر الصلاة حتى وصلوا بني قريظة، وإن أضاعوا الصلاة في وقتها عملاً بظاهر الأمر.

ويعيبون على المعنيين بالمقاصد: أنهم يُعرضون - تحت ستار المقاصد - عن نصوص القرآن والحديث عمداً، وهي التي أوجب الله الاحتكام إليها، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

ثانياً: أنهم ينكرون «تعليل الأحكام» بعقول الناس واجتهادهم، ولا يشقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها وعللها، وما وراء الأحكام من حكم قصدها العليم الحكيم، وإن جهلها من جهلها.

(١) رواه البخاري في صلاة الخوف (٩٠٤)، ومسلم في الجهاد (١٧٧٠) من حديث ابن عمر وهذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «ألا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة».

فالعقل عندهم متهم ، ومن عول على العقل من العلماء : اتهموه بأنه من المعتزلة ، أو غيرهم من الجهمية وأمثالهم .

ونحن معهم في إنكار التعليل للأحكام في دائرة «العبادات» المحضة ، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم والانقياد ، وإن لم نعرف لها علة ولا حكمة مفصلة لمعنى اختصت به وهو التعبد . بخلاف العادات والمعاملات ، وما يتعلق بشئون الحياة ، فإن الأصل فيها هو معرفة المعاني والأسرار والمقاصد ، وهو ما نبه عليه الإمام الشاطبي ، ودلّ عليه في موافقاته ، وسنعرض له عند حديثنا عن المدرسة الوسطية .

كما نوافق هؤلاء في عدم الاعتماد المطلق على العقل وحده ، دون الاستظهار بالشرع . فإن العقل إذا لم يستضيء بالشرع ، ضل السبيل وفقد الدليل .

والحكم الشرعي هو : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً . ومعنى الاقتضاء : الأمر أو النهي ، ومعنى التخيير : الإذن والإباحة . وهذا لا يعرف إلا بوحي الله سبحانه إلى رسوله المؤيد بالآيات البينات ، الدالة على صحة نبوته .

فمهمة العقل هنا : أن يفهم خطاب الشارع الذي جاء به وحي الله في الكتاب والسنة ويحسن الفهم عنه . لا أن يرى نفسه منازعاً للشارع .

ثالثاً : أنهم يتهمون الرأي ، بل يدينونه ، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها ، ويرون اتباع الرأي والتوسع فيه أمراً مستدعاً ومذموماً ، وسموا الذين يستعملون الرأي : «الأرايين» أي الذين يقولون دائماً : أرايت لو كان الأمر كذا ماذا يكون الحكم ؟

وكان المحدثون وأهل الرواية - بصفة عامة - أقرب إلى اللفظية من الفقهاء وأهل الدراية ، إلا من اشتغل بالفقه منهم مثل : مالك والشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم ، ممن عرفوا باسم : فقهاء الحديث .

وعلى هذا انقسم أهل الفقه بعد عصر الصحابة إلى مدرستين :

* مدرسة أهل الحديث والأثر .

* ومدرسة أهل الرأي والقياس .

وكان معظم أهل الأثر في الحجاز ، ومعظم أهل الرأي في العراق

ثم اقتربت المدرستان بعضهما من بعض ، حين حاول أصحاب أبي حنيفة الذين يمثلون مدرسة «الرأي» الاستفادة من مدرسة الأثر ، كما فعل أبو يوسف ، ومحمد صاحب أبي حنيفة في الاستفادة من مالك وعلم أهل المدينة .

كما حاولت مدرسة الأثر أن تستفيد من مدرسة الرأي ، كما استفاد الشافعي من كتب : محمد بن الحسن . وقال ابن المبارك وغيره من أئمة الحديث : الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة !

ولكن ظل هناك متعصبون لمدرسة الأثر هاجموا الإمام أبا حنيفة هجوما عنيفا ، نراه في مثل : كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد^(١) . وفيما رواه الخطيب في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد ، من أقاويل أهل الحديث وتجريحهم لإمام أهل الرأي^(٢) .

وأبو حنيفة ليس إلا وارثا لعلم مدرسة الكوفة الفقهية التي أسسها الصحابي لحليل : عبد الله بن مسعود . فكان تبعا لأئمة أهل بلدة ، ولم يكن مبتدعا .

رابعا : أن المدرسة الحرفية تنهج - بصفة عامة - نهج التشدد في الأحكام ، وتميل إلى شدائد ابن عمر ، أكثر من ميلها إلى رخص ابن عباس ، وإذا وجد قولان متكافئان أو متقاربان ، أحدهما أحوط والآخر أيسر ، فإيها تميل دائما إلى الأخذ بالأحوط ، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما خيّر بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ، ما لم يكن إثما»^(٣) . مع أن جمهور الناس يحتاجون إلى التيسير .

(١) انظر : السنة لعبد الله بن أحمد (١ / ١٨١) وما بعدها) تحت عنوان : ما حفظت عن أبي وغيره من المشايخ في أبي حنيفة .

(٢) انظر : تاريخ بغداد (١٣ / ٣٢٣) ذكر من اسمه نعمان .

(٣) رواه البخاري في الحدود (٦٧٨٦) ، ومسلم في الفضائل (٢٣٢٧) عن عائشة .

كما أنها لا تعترف بما حدث من تطور في العلم، تغير معه كل شيء عما كان في عهد فقهائنا القدامى، وخصوصاً في هذا العصر: عصر الثورات العلمية الهائلة: التكنولوجية، والبيولوجية، والإلكترونية، والموسوية، والفصائية، والاتصالات، والمعلومات... إلخ.

ولهذا لا تراعي تغير الرمان والمكان والأعراف والأحوال التي ذكر المحققون من العلماء: أنها توجب تغير 'العتوى بتغيرها، ولا ينظرون كثيراً إلى المحققات التي توجب التيسير على الناس، مثل الضرورات، والحاجيات التي تنب منلة الضرورات، وما عمت به البلوى، مناسين القواعد التي قررها العلماء من قديم، مثل: إذا ضاق الأمر اتسع، والمشقة تجلب التيسير.

ومما ذكره عن عمر أنه كان يقول: أصحاب الرأي أعداء السن أعيتهم لأحدith أن يحفظوها، ونفلت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا: أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السن برأيهم، فيأكم وإهم. وفي رواية. فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. قال ابن القيم: إسناده في عدية الصحة. وهذا فيمن يعارضون السن بآرائهم، لا فيمن يستنبطون منها الأحكام بآرائهم، بناء على نبي عللها ومقاصدها لعقولهم، فهذا هو الفقه في الدين عن الله ورسوله.

واستدوا أيضاً إلى تحذير ابن مسعود فيما رواه البخاري عنه أنه قال: فقهاؤكم يذهبون ثم لا تحذون منهم حلماً ويحيء قوم يقيسون الأمور برأيهم^(١)

وهذا أيضاً فيمن يستخدمون الرأي دون اعتماد على أصل من كتب أو سنة، أو قياس عليهما، أو نظر إلى مقاصدها.

وقد كان ابن مسعود هو المؤسس الأول لهذه المدرسة التي عرفت بمدرسة الرأي في الكوفة. فسبها إلى صحابة رسول الله: نسب موصول.

(١) انظر: إعلام الموقعين (١ / ٥٥).

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٢٨٣).

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

١. إسقاط الثمنية عن النقود الورقية.
٢. إسقاط الزكاة عن أموال التجارة.
٣. الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة.
٤. تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني.

نتائج ومواقف لفقهاء هذه المدرسة

و في عصرنا رأينا وسمعنا من تقمصوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحكم والمصالح، وحجبتهم ظواهر نصوص الجزئية عن النظر إلى المبادئ الكلية، فوقعوا كما وقع ابن حزم - وهو واسع منهم علماً بيقين - في أخطاء فاحشة، وحملوا شريعة الله ما لا تحتمله، بضيق فهمهم، وسعة أوهامهم.

وسنذكر هنا أمثلة بيّنة بل صارخة، لحُرْفِيَّة هؤلاء وجمودهم على الظواهر، التي يستغرب أهل العقل والعلم كيف تصدر عن هؤلاء، وكيف ينسبون ذلك إلى الإسلام.

١. إسقاط الثمنية عن النقود الورقية

لقد وجدنا من يقول: إن النقود الورقية - التي يتعامل بها العالم كله اليوم، ومنه لعالم الإسلام - ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسنة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما!

هكذا يقول جماعة من الناس ظهوروا في لبنان، وعرفوا باسم «الأحباش»^(١) وظهرت معهم آراء شاذة مثل هذه، خالفوا بها جمهور الأمة.

(١) يتسود إلى رجل اسمه: عبد الله الحبشي الهرري، ولا أدري متى كان الأحباش أساتذة للعرب في علم الدين؟! على أنني سمعت أنهم أسرفوا وزادوا على ما قال شيخهم.

يمكنك - في قول هؤلاء «الظاهرية الجُدُد» - أن تملك الملايين من هذه النقود، ولا تخرج عنها زكاة في كل حَوَل، إلا أن تطيب نفسك بشيء فتتطوع به

و يمكنك أن تدفع هذه النقود إلى مَنْ شئت من الناس أو إلى البنك، وتأخذ عليها من الفوائد ما أردت، ولا حَرَجَ عليك!! لأنها ليست من الأموال الربوية!

وقد رددتُ على هؤلاء الحرفيين في كتابي: «فقه الزكاة» وبيّنتُ خطأهم الفاضح وتناقضهم الواضح^(١).

فهذه النقود هي التي يدفعونها ثمنًا للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع من عقار ومنقول.

وهي التي يدفعونها أجرة فيستحلون بها عرق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجرة.

وهي التي يدفعونها مهرًا للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون النكاح، ويثبتون الأنساب.

وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرءون من دم المقتول.

وهي التي يقبضون بها رواتبهم ومكافأتهم، وأجور عقاراتهم، وأثمان بضائعهم، وقيمون الدعاوى، ويطلبون التعويضات، ضد من يتأخر عنهم في ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم.

وهي التي يرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما يحرم منها.

وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها وحفظًا من الضياع أو السرقة لشيء منها، في الدور أو في المصارف، ويقاتلون دونها لو صال عليهم صائل يريدّها.

وهي التي تعاقب القوانين كلها مَنْ سرقها أو احتلسها أو أخذها رشوة.

(١) انظر: فقه الزكاة (ج ١ / ٢٦٣).

فكيف ساغ لهؤلاء أن يغفلوا ذلك كله ، ويسقطوا الزكاة عن هذه النقود ، ويجيزوا الربا فيها ، لأنها ليست ذهباً ولا فضة ، لولا النزعة الظاهرية الحرفية ، التي ذهبت بهم بعيداً عن الصواب !!؟

٢. إسقاط الزكاة عن أموال التجارة

و من أعجب ما قرأنا وسمعنا في عصرنا من آراء هؤلاء : القول بسقوط الزكاة عن أموال التجارة .

ولقد ساءني أن أجد رجلاً مثل المحدث الشهير الشيخ ناصر الدين الألباني - على تبحره في الحديث وعلومه - يؤيد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات التجارية من وعاء الزكاة ، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة التي تقدَّر بعشرات الملايين أحياناً لا تجب عليهم الزكاة فيها !

وقد تبع في ذلك العلامة الشوكاني ، وتلميذه الأمير الهندي صديق حسن خان نقنوجي ، مخالفًا جمهور الأمة ، معرضاً عن عمومات القرآن والسنة ، وعن مقاصد الشريعة .

و أنا من المعجبين بالشوكاني والقنوجي - وقبلهما بابن حزم - ولكن لا عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والشوكاني - على إمامته - تبدو فيه أحياناً نزعة ظاهرية ، كما في موقفه هنا ، وفي بعض المسائل الأخرى .

و أحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا ، ورأى أن من التجار من يملك بضائع وعروضاً تقدر بالملايين ، بل بعشرات ومئاتها ، وأن هذه الثروة قد تمر عليها السنون ولا تُنْصَفُ (أي تُسَيَّل في صورة نقود) . ولو حدث شيء جزئي من ذلك ، فقلماً يحول عليه الحول ، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة - بصورة مستمرة - من وجوب الزكاة ! أحسب لو رأى الشوكاني ذلك ، ولمس نتائجه ، لغير رأيه واجتهاده ، فقد كان رجاعاً للحق .

و لكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على من يخالفه،
ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هو العجب العجيب!

لقد سمعتُ ذلك عنه قديماً من بعض الناس، وكنت لا أصدقه، حسبته نوعاً من
التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعة
وغيرهم.

حتى قرأتُ ذلك في كتابه: «تمام المنة في التعليق على فقه السنة» وذلك عند
تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه: «وفي البرّ صدقته» الذي ضعفه الشيخ،
وإن حسنه الحافظ ابن حجر من قبل.

ولا يتسع المقام هنا للرد على الشيخ، وقد رددت عليه في كتابي «المرجعية العليا
في الإسلام للقرآن والسنة»^(١).

لقد ناقشتُ المضيّقين في إيجاب الزكاة في كتابي: «فقه الزكاة» في فصل «زكاة
المُسْتَغْلَات» وناقشتُ شبهات الظاهرية في فصل: «زكاة الثروة التجارية» وفندتُ
شبهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبته هناك فليراجعه من يريد التوسع
في الموضوع»^(٢).

وليت شعري لو أخذت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى
الشيخ، فمادام يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من
أموالهم التي تُقدّر بالمليارات؟

ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبو ظبي والدوحة والمبامة
ومسقط وعمّان وبيروت والقاهرة ودمشق وبغداد وغيرها من زكاة إلا ما نصّ من

(١) الكتاب المذكور / ص ٢٤٩-٢٥٦. نشر مكتبة وهبة - القاهرة.

(٢) انظر: فقه الزكاة - فصل «زكاة الثروة التجارية»، باب «أدلة وجوبها وشبهات المحافيين والرد
عليها»: ١/ ٣٢٢-٣٢٣ ط. مكتبة وهبة. وانظر: زكاة المستغلات بين المضيّقين والموسعين ج ١
ص ٤٥٨-٤٦٥.

نبضائع (أي ما سُئِلَ منها) وحال عليه الخَوَلُ، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير. وقد تمر سنوات، ولا يُسَيَّلُ من هذه العروض شيء، لأن بضاعة تذهب، وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحروم هو الفقراء والمستحقون، والمظلوم هو الإسلام.

ومن المعلوم: أن التجار في عصرنا يكسبون عشرات الملايين، ولكنهم يشكون أبدا من عدم السيولة، أو قلتها، حتى إنهم لا يجدون نقودا يوزعونها أربابا على الشركاء!

على أن ابن حزم المضيّق في الزكاة يكمل مذهبه: أنه يوجب على ولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسد حاجة الفقراء، ويجبرهم على ذلك^(١).

والشيعة الذين لا يرون الزكاة واجبة في عروض التجارة، يُعوّضون ذلك بما أوجبوه من «الخمس» في كل ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف. ومن ذلك: خمس أرباح التجارة. فهي ضريبة على صافي الدخل بمقدار ٢٠٪.

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كل تكليف في المال، وإن بلغ الملايين، وأن أموال الأغنياء محرمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أي حق عليها، وليمت الفقراء جوعاً، وليهلك الضعفاء تشرداً، إلا أن وجود عليهم التجار بما تطيب به أنفسهم من الفتات!

ويُعرَى ذلك كله إلى الكتاب والسنة المفترى عليهما.

إن الإسلام قد يُضار أحيانا من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يُضار من أعدائه الخبيثين الكائدين.

(١) انظر المحلى: ١٥٦/٦-١٥٩، وانظر فقه الزكاة: ٩٨٧/٢ وما بعدها. طبعة مكتبة وهبة.

٣- الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة

و للظاهرة الجدد موقف عجيب من زكاة الفطر ، شاهده مهم كل عام في أواخر رمضان ، فهم يقفون موقفا حاسما رافضا لإخراج القيمة - أي قيمة الصاع أو نصفه الواجب من الطعام - وبوجوب إخراجها من الحبوب من القمح أو الشعير أو الذرة أو الأرز ، أو التمر أو الزبيب ، ويحرمون ما عدا ذلك تحريما قاطعا ، وينادون في الناس علنا : أن من أخرج زكاة الفطر نقودا فزكاته باطلة !! لأنها خلاف السنة ! وعليه أن يعيدها ثانية ، ويخرجها من الطعام حتى يقبلها الله منه !

هذا مع أن هذا أمر اختلف فيه الأئمة والفقهاء ، فلا يجوز الإنكار والتشديد فيه ، لأن من المتفق عليه : أن لا إنكار في المسائل الاجتهادية الخلافية ، إنما ينكر ما اجتمعت عليه الأمة بيقين .

على أنهم لم يحسنوا فقه السنة في المسألة كما ينبغي ، ولو تأملوا لوجدوا السنة ضدهم .

نظرة في أحاديث زكاة الفطر

و من الثابت : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخرج زكاة الفطر ، ويأمر بإخراجها بعد صلاة الفجر ، وقبل صلاة العيد من يوم الفطر .

و كان الوقت كافيا لإخراجها وإيصالها إلى مستحقيها ، لصغر حجم المجتمع ، ومعرفة أهله بعضهم لبعض ، ومعرفة أهل الحاجة منهم ، وتقارب مآزلهم ، فلم يكن في ذلك مشكلة .

فلما كان في عصر الصحابة اتسع المجتمع سببا ، وتباعدت مساكنه ، وكثر أفراده ، ودخلت فيه عناصر جديدة ، فلم تعد فترة ما بين صلاة الصبح وصلاة العيد كافية ، فكان من فقه الصحابة أن كانوا يعطونها قبل العيد بيوم أو يومين .

و في عصر الأئمة المتبوعين من الفقهاء المحتهدين ازداد المجتمع توسعا وتعقدا ،

وآخروا إخراجها من منتصف رمضان، كما في المذهب الحنبلي، بل من أول رمضان كما في المذهب الشافعي.

ونم يقفوا عند الأطعمة المنصوص عليها في السنة، بل قاسوا عليها كل ما هو عنب قوت البلد.

بل زاد بعضهم فأجاز إخراج القيمة، لا سيما إذا كانت أنفع للفقير، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، ومذهب الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، إذ مقصود «إغناء المساكين» في هذا اليوم الكريم، والإغناء كما يتحقق بالطعام يتحقق بدفع قيمته، وربما كانت القيمة أوفى بمهمة الإغناء من الطعام، وخصوصا في عصرنا، وفي هذا رعاية لمقصود النص النبوي، وتطبيق لروحه، وهذا هو نفعه الحقيقي.

السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد

إن التمسك بحرفية السنة أحيانا لا يكون تنقيذا لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضادا لها، وإن كان ظاهره التمسك بها.

وهذا ما يجسده تشدد الذين يرفضون كل الرفض إخراج زكاة الفطر بقيمتها نقدا، وحجة هؤلاء المتشددون: أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجبها في أصناف معينة من الطعام: التمر والزبيب والقمح والشعير، فعلى أن نقف عند ما حدده رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نعارض السنة بالرأي.

ولو تأمل هؤلاء الإخوة في الأمر كما ينبغي له، لوجدوا أنهم خالفوا النبي صلى الله عليه وسلم في الحقيقة؛ وإن اتبعوه في الظاهر. أقصد أنهم اعتنوا بجسم السنة وأهملوا روحها.

فالرسول صلى الله عليه وسلم راعى ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما في أيدي الناس من الأطعمة، وكان ذلك أيسر على المعطي، وأنفع للآخذ.

فقد كانت النقود عزيزة عند العرب ، وخصوصاً أهل البوادي ، وكان إخراج الطعام ميسوراً لهم ، والمساكين محتاجون إليه ، لهذا فرض الصدقة من الميسور لهم .

حتى إنه رخص في إخراج «الأقط» - وهو اللبن المجفف المنزوع زبدته - لمن كان عنده وسهل عليه ، مثل أصحاب الإبل والغنم والبقر من أهل البادية .

فإذا تغير الحال ، وأصبحت النقود متوافرة ، والأطعمة غير متوافرة ، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد ، بل محتاجاً إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله : كان إخراج القيمة نقداً هو الأيسر على المعطي ، والأأنفع للآخذ . وكان هذا عملاً بروح التوجيه النبوي ، ومقصوده .

إن مدينة القاهرة وحدها فيها نحو أربعة عشر مليون مسلم ، لو كلفتهم بإخراج أربعة عشر مليون صاع من القمح أو الذرة أو الشعير أو التمر أو الزبيب ، فمن أين يجدونها؟ وأي عسر وحرَج يجدونه ، وهم يبحثون عنها في أنحاء القرى ، حتى يعثروا عليها كلها أو بعضها؟ وقد نفى الله عن دينه الخرج ، وأراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر !

وهب أنهم وجدوها بعد لأي وعناء ، فماذا يستفيد الفقير من هذه الحبوب؟ وهو لم يعد يطحن ولا يعجن ولا يخبز ، إنما يشتري الخبز جاهزاً من المخبز؟

إننا نلقي عليه عبثاً حين نعطيها له حبّاً ، ليتولى بعد ذلك بيعه ، ومن يشتريه منه ، والناس كلهم من حوله لم يعودوا في حاجة إلى الحب؟!

وهل نكون بذلك قد حققنا مقصد الشرع الذي أمرنا بإغناء المساكين في هذا اليوم؟ إننا في الواقع لم نعنهم بهذه الحبوب ولم نسعفهم ، ولم نقض أي حاجة من حاجاتهم ، فكيف نكون مع هذا متبعين للسنة؟!

ولقد حدثني بعض الإخوة في بعض البلاد التي يمنع علماءؤها إخراج القيمة : أن المزكّي للفطر يشتري صدقة فطره من التمر من التجار بخمسين ريالاً مثلاً ، فيسلمه

مفقير، فيبيعه الفقير في الحال لنفس التاجر بثلاثين ريالاً، وأحياناً بما هو أقل،
وأحياناً يرفض التاجر شراؤه لكثرة ما عنده.

ويظل الطعام أو التمر يباع ثم يشتري هكذا مرات ومرات! والواقع أن
مفقير لم يأخذ طعاماً! إنما أخذ نقداً، بأنقص مما لو دفع المزكي القيمة له
مباشرة، فهو الذي يخسر الفرق ما بين ثمن شراء المزكي من التاجر، وثمر بيع
مفقير له، فهل جاءت الشريعة لمصلحة الفقراء أو بضدها؟ وهل الشريعة شكلية إلى
هذا الحد؟!.

وهل التشديد في هذا على الناس كل الناس: اتباع للسنة حقاً! أو مخالفة لروح
السنة التي شعارها دائماً: «يسروا ولا تعسروا»^(١)؟

ثم إن الذين لم يجيزوا إخراج القيمة في زكاة الفطر، أجازوا إخراج أنواع من
الطعام لم ينص عليها الحديث، إذا كانت هي غالب قوت البلد!

وهذا نوع من التأويل للسنة، أو القياس على النص، قلدوا فيه أئمتهم، ولم
يجدوا فيه حرجاً، وهو - في رأينا - قياس صحيح، وتأويل مقبول.

فلماذا كان الرافض الشديد لفكرة القيمة في زكاة الفطر، مع أن المقصود بها إغناء
المساكين عن السؤال والطواف في هذا اليوم؟ ولعل هذا يتحقق بدفع القيمة أكثر مما
يتحقق بدفع الأطعمة العينية.

نحن نوجب دفع الأطعمة في حالة واحدة، وهي «حالة المجاعة» التي يحتاج
الناس فيها إلى الطعام أكثر من حاجتهم إلى النقود، وقد توجد النقود عند الإنسان
ولكنه لا يجد الطعام، فهنا يجب دفع الطعام؛ لأنه هو الذي يسد حاجة
المساكين^(٢).

(١) جزء من حديث أنس وهو عند البخاري في العلم (٦٩)، ومسلم في الجهاد والسير (١٧٣٤).

(٢) للمزيد من الأدلة راجع ما ذكرناه في فقه الزكاة (٩٦٩/٢-١٠١٤).

٤. تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني

ومن مواقف أصحاب هذه المدرسة المشهورة: التشدد في تحريم التصوير الضوئي (الفوتوغرافي) الذي عرفه الناس في عصرنا، والذي بطور كثير، حتى أمسى يصور الأشخاص متحركين ومتكلمين، كما نشاهد ذلك في التصوير التلفزيوني.

ومنذ ظهرت هذه الآلة «الفوتوغرافيا» في حياة الناس، بادر العلماء ببيان حكمها، فمنهم من أباحها، ومنهم من كرهها، ومنهم من حرمها.

وكانت الإباحة هي الرأي الأشهر الذي أفتى به كبار علماء الأمة، ومن أظهرهم مفتي المملكة المصرية في زمنه العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، الذي ناقش الموضوع في رسالته «القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي» وانتهى إلى القول بحلّه وإباحته. ناظرا إلى أن العلة التي ذكرتها الأحاديث المحرمة للتصوير، والتي لعنت المصورين: أنهم يضاهون خلق الله^(١).

وهذا ينطبق على التصوير «المجسم» وهو: ما نسميه «التمثيل».

أما هذا التصوير، فليس فيه مضاهاة خلق الله. وإنما هو خلق الله نفسه، انعكس على الورق المخصوص، كما تنعكس الصورة على المرآة.

ويؤكد هذا الكلام الذي قاله الشيخ بخيت: أن أهل قطر والخليج هنا يسمون الصورة: عكسا، والمصور عكّسا، ويقول الشخص له متى آخذ العكوس منك؟ وهذا واضح في التصوير الفيديو، والتلفزيوني، حيث يشاهد الإنسان خلق الله كما هو، ولا تتضح فيه فكرة المضاهاة، التي هي علة التحريم، كما تنطق بذلك الأحاديث.

(١) إشارة إلى حديث عائشة «أشد الناس عذابا يوم لقيمة الدين يضاهون خلق الله» رواه البخاري في اللباس (٥٩٥٤) ومسلم في اللباس والزينة (٢١٠٧).

وكم ناقشت الإخوة المتشددون في هذا الأمر، فلم يلينوا أبدا. وقلت لهم: إن نوعيد الشديد الذي ورد في السنة في هذا الأمر، مثل: «أشد الناس عذابا يوم القيامة: المصورون»^(١) لا يتلاءم مع حجم المخالفة المذكورة في الحديث، إذ مجرد تصوير الإنسان على صورته التي خلقه الله عليها: ليست فيها مفسدة ملحوظة، ولا ضرر بالنفس أو بالغير، يستوجب هذا الوعيد كله. فلا بد أن يكون نقصود بالمصورين هنا شيئا آخر، مثل: الذين يصورون الأصنام وغيرها مما يعبد من دون الله.

وقد أفتى هؤلاء بتحريم مشاهدة التلفزيون، أو إدخاله في بيت المسلم، لا لأنه يعرض أشياء محظورة شرعا مثل: الرقص والأغاني الخليعة، والمناظر الخارجة عن أدب الإسلام، بل هو حرام؛ لأنه قائم على التصوير المحرم، وإن كان كل ما يعرضه حلالا لا شائبة فيه^(٢).

وأذكر أنني شاركت في المؤتمر العالمي الأول للدعوة والدعاة، الذي دعت إليه الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي الجلسة الافتتاحية حضر تلفزيون المدينة ليأخذ صورة حية من هذا الجمع الحاشد من مئات العلماء الذين حضروا من أنحاء العالم الإسلامي، وأبى نائب رئيس الجامعة أن يسمح لهم بذلك، باعتبار هذا منكرا لا يليق أن يرتكب في رحاب جامعة إسلامية، برغم أن جمهور المشاركين يجيزون ذلك، ولا يرون به بأسا.

قيام الشريعة على العدل ورعاية المصالح

ومما يرد على دعوى هؤلاء: ما اتفق عليه جمهور علماء الأمة من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد، وأن الله سبحانه لا يعود عليه

(١) رواه البخاري في اللباس (٥٩٥٠)، ومسلم في اللباس والزينة (٢١٠٩) عن عبد الله بن مسعود.

(٢) رجع كثير منهم الآن عن هذا الرأي، وأباحوا التلعاظ ومشاهدة برامج فضلا عن إدخاله بيت المسلم، وهذا أمر محمود.

بشيء منها، فهو عني عن العالمين، وإنما أراد بهم الخبر والصالح لخلقهم فلا بد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعه، وليس لأحد أن ينفي عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به.

ومن الكلمات المضيئة التي يتناقلها أهل العلم هنا: ما قاله الإمام ابن القيم في «إعلامه»: «إن الشريعة مبنها وأساسها على الحكم ومصالح العبد، في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(١).

وهذا كلام ينبغي أن نعرض عليه بالواجب، وأن نواجه به الذين يتمسحون بابن القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح، وهذه البصيرة، التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، وترى ذلك أساساً لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان، وفقاً للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشارع عند تشريعه للحكم، إيجاباً أو استحباباً، أو تحريماً أو كراهة أو إباحة.

والأدلة على وجوب تغير الفتوى بتغير موجباتها كثيرة لا يتسع المقام لها هنا. وقد بيناها في كتب أخرى^(٢).

إنما الذي يهمنا ذكره وتأكيدُه هنا: ما نبه عليه ابن القيم، وهو ارتباط ذلك بتقرير قيام الشريعة على رعاية المصالح، فإذا تغير الحال، ولم يعد الحكم القديم محققاً للمصلحة: وجب أن يتغير، وعلى هذا الأساس يجب مطاردة فكرة «الحيل» التي انتشرت لدى بعض المتأخرين للتحايل على فعل بعض المحرمات، أو إسقاط بعض الواجبات.

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٥).

(٢) انظر كتابا «عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية» العامل الخامس، وانظر كتابا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» فصل: تغير الفتوى، ص ٢٠٠-٢٢٩.

كما نؤكد هنا على أن كل حكم شرعي لابد أن يكون وراءه تحقيق مصلحة: ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفق تقسيم الأصوليين لمراتب المصالح. وقد يكون تحقيق المصلحة في صورة سلبية، بمعنى درء المفسدة.

وقد جَوَّد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» الحديث عن هذه «المقاصد» وأفرد لها جزءاً خاصاً من كتابه ينبغي أن يُراجَعَ^(١).

كما أفردته بالتأليف في عصرنا العلامة محمد الطاهر بن عاشور، واستدرك بعض الاستدراكات المهمة، كما كتب العالم الأزهري الفقيه الشيخ محمد مصطفى شببي كتابه «تعليل الأحكام» الذي حصل به على شهادة «العالمية من درجة أستاذ» من الأزهر ١٩٤٤ م. وكتب فيه كثير من العلماء والباحثين في عصرنا، وقدمت له رسائل للدكتوراة لعل أشهرها رسالة العالم الباحث المغربي المعروف الدكتور أحمد تريسوني، وباب العلم مفتوح، ولكل مجتهد نصيب.

فقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة

ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم - مثل الخلفاء الراشدين، وابن مسعود وابن عباس، وابن عمر وعائشة، ومعاذ وزيد بن ثابت، ونظر إلى فقههم وتأمله بعمق: تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أو حكموا في قضية، لم تغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماسة للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات، والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيداً عن الحرفية والجمود.

(١) انظر الجزء الثاني من «الموافقات»، وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، وانظر: ما كتبناه عن المقاصد في كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» وفي حديثنا عن «أصول الفقه الميسر» في كتابنا «تيسير الفقه» الجزء الأول.

معاذ يأخذ القيمة في زكاة الحبوب

ولهذا وجدنا معاذ بن جبل الذي أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن معلما وقاضيا وواليا، وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم، ليردها في فقرائهم. وحذّره أن يأخذ كرائم أموالهم، أي أحسنها وأفضلها (من المواشي والزروع وغيرها) بل يأخذ الوسط منها، لا الأجود ولا الرديء، وكان مما قلّه له فيما رواه أبو داود وغيره. «خذ الحَبَّ من الحبِّ، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر»^(١).

ولكن معاذ - رضي الله عنه - الذي جاء في الحديث أنه أعلم الصحابة بالحلال والحرام^(٢) - لم يجمد على ظاهر الحديث، بحيث لا يأخذ من الحبِّ إلا الحبَّ... إلخ. ولكنه نظر إلى المقصد من الزكاة، وهو التزكية والتطهير للغني: نفسه وماله، وسد خلة الفقراء من المؤمنين، والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام. كما تنبئ عن ذلك مصارف الزكاة، فلم ير بأسا من أخذ قيمة العين الواحبة في الزكاة، وخصوصا من أهل اليمن الذين أظلمهم الرخاء في رحاب عدل الإسلام، في حين تحتاج عاصمة الخلافة إلى مزيد من المعونات، فكان أخذ القيمة - ملبوسات ومنسوجات يمنية - أسير على الدافعين، وأنفع للمرسل إليهم من فقراء المهاجرين وغيرهم من المدينة.

وهذا ما ذكره البخاري في صحيحه معلقا بصيغة الجرم، ورواه البيهقي في سننه بسنده عن طاوس عن معاذ أنه قال لأهل اليمن: اتنوني بحميس أو

(١) رواه أبو داود في الزكاة (١٥٩٩) وسكت عليه هو والمنذري (مختصر السنن - حديث ١٥٣٤)، وابن ماجه في الزكاة (١٨١٤)، والحاكم: ٣٨٨/١، وصححه على شرط الشيخين إن صح سماع عطاء بن يسار من معاذ، وقال الذهبي: لم يلقه.

(٢) جزء من حديث: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدّهم في أمر الله عمر...». الحديث رواه أحمد (١٣٩٩٠) عن أنس، وقال مخرّجوه المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ورواه النسائي في الكبرى (٨٢٤٢)، والبيهقي (٢١٠/٦).

نيسر اخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم، وخير للمهاجرين
المدينة^(١).

وهذا ما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وروي عن عمر بن عبد العزيز
والحسن البصري، من جواز أخذ القيمة بدل العين في الزكاة. وروي عن أحمد في
غير زكاة الفطر. وهو الظاهر من مذهب البخاري في صحيحه، وافق فيه الحنفية
على كثرة ما خالفهم، إذ وجد الدليل معهم^(٢).

عمر ينقل العاقلة من القبيلة إلى الديوان

ووجدنا الفاروق عمر بن الخطاب - بمحض من الصحابة - ينقل العاقلة من
«القبيلة» إلى «الديوان» بعد أن دوّن الدواوين، وقيد عليها المستحقين للعتاء من
الدولة، وذلك أن «التناصر» الذي كان أساسه من قبل: العصبية القبيلة قد تغير
الآن. وقد كان هذا التناصر القبلي هو علة فرض تحمل العصبية أو القبيلة للدية، فما
دام قد تغير أساس التناصر، فإن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ولا يتصور من
عمر: أن يخالف ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم. ولكنه عَرَفَ المقصود
فوقف عنده.

وقد اختلف أئمة المذاهب فيما ذهب إليه عمر وأقره عليه الصحابة، فمنهم من
وقف عند ظاهر قضائه صلى الله عليه وسلم بالدية في قتل الخطأ وشبه العمد على
العاقلة، وهم «عَصَبَةُ الرجل» من قبيلته أو عشيرته، فأخذ بظاهر ذلك وأوجبوا أن
تكون العاقلة هي العصبية أبدا، ولم ينظروا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما
ناط الدية بالعصبية، لأنها - في ذلك الزمن - كانت محور النصر والمعاونة
والمعاودة.

(١) رواه البخاري معلقا في كتاب «الزكاة»، باب «أخذ العَرَض في الزكاة». والبيهقي في السنن
الكبرى: (١١٣/٤).

(٢) انظر: فقه الزكاة (٢/٨٠٩-٨١٤) ط. مكتبة وهبة.

وحالفهم آخرون كالحنفية، مستدلين بفعل أمير المؤمنين عمر الذي جعلها في عهده على «أهل الديوان»، ناظرا إلى مقصود ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم في عهده. وقد بحث ذلك الإمام ابن تيمية في فتاويه فقال: «النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة، وهم الذين ينصرون الرجل ويعينونه، وكانت العاقلة على عهده هم عصبته، فلما كان في زمن عمر جعلها على أهل الديوان، ولهذا اختلف فيها الفقهاء، فيقال: أصل ذلك أن العاقلة هل هم محددون بالشرع، أو هم من ينصره ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب، لأنهم العاقلة على عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمن ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان، إذ لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ديوان ولا عطاء.

فلما وضع عمر الديوان، كان معلوما: أن جُند كل مدينة ينصر بعضه بعضا، ويعين بعضه بعضا، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وهذا أصح القولين، وأنها تختلف باختلاف الأحوال، وإلا لورجل قد سكن بالمغرب، وهناك من ينصره ويعينه كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى؟! (أي من عصبته) ولعل أخباره قد انقطعت عنهم، والميراث يمكن حفظه للغائب، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في المرأة القتالة أن عقلها على عصبته، وأن ميراثها لزوجها وبناتها. فالوارث غير العاقلة»^(١).

ولهذا أفتيت في عصرنا، بأن العاقلة اليوم يمكن أن تنقل إلى «النقابات» المهنية، فإذا قتل الطبيب خطأ، فديته على نقابة الأطباء، والمهندس على نقابة المهندسين. . . وهكذا.

وهذا لا بد منه في المجتمعات التي تقوم على «عوائل» محدودة العدد، محدودة القدرة، لا على قبائل وعشائر كبيرة. مثل المجتمع المصري وغيره، فلا يوجد لجمهور الناس عاقلة من عصبته يمكن أن تتحمل ديته، إذا قتل خطأ كما في حوادث السير التي تكثر في هذا الزمن.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩، ص ٢٥٥، ٢٥٦.

المدرسة الثانية
مدرسة « المعطلة الجدد »
تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

٢. مدرسة «المعطلة الجُدُد»

تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

والمدرسة الثانية المقابلة لمدرسة «الظاهرية الجُدُد» التي تحدثنا عنها: المدرسة التي تغفل النصوص الجزئية، بل تعتمد الإعراض عنها، وتزعم أنها إنما تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية.

وهؤلاء أسميهم: «مدرسة التعطيل للنصوص» أو «المعطلة الجُدُد» الذين ورثوا «المعطلة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية.

فهؤلاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجُدُد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم.

فأولئك المعطلة الجُدُد اجترءوا على نصوص الشرع، التي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز، والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجمدوها بلا أناة من علم أو هدى، إلا اتباعا لهوى أنفسهم، أو أهواء الآخرين، ممن يريدون أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق، والله تعالى إنما يريد من عباده أن يأخذوا الحق كله، ويؤمنوا بالكتاب كله، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبلهم من بني إسرائيل، الذين قرعهم الله تعالى بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض. قال سبحانه: ﴿أَفْتُمِنُونَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بَعْضَ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٨٥).

ولقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بين الناس - خصوصا أهل الكتاب - بما أنزل الله إليه ، ونهاه عن اتباع أهوائهم ، وحذره أن يفتوه عن بعض ما أنزل الله إليه ، فقال عر وجل : ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ (المائدة : ٤٩) .

والعجب أن هؤلاء يعطلون بصوص الشرع باسم مراعاة مصالح الخلق ، وكأن شرع الله جاء ليناقض مصالح الناس ، ويزعمون أنهم بهذا التعطيل لم يخرجوا على الشرع ، ولكنهم راعوا مقاصده ، وحافظوا على روحه وجوهره وإن لم يحافظوا على شكله وصورته .

وهؤلاء يريدون - تحت ستار المقاصد - إلغاء الفقه الإسلامي كله ، وإلغاء علم أصول الفقه كله ، والاكتفاء بالمقاصد ، كما يفسرونها هم تفسيرهم الفضفاض ؛ لإعطاء المشروعية الإسلامية لكل ما تريده تيارات التغريب الليبرالي أو التغريب الماركسي ، أو تيارات الحداثة وما بعد الحداثة فكلها يمكن أن تبرر - شرعا وإسلاميا - باسم المقاصد الشرعية . ومعنى هذا : أن نهدم أحكام الشرع باسم الشرع نفسه !!

يمكن - تحت غطاء هذه الفلسفة - أن نُغيّر أحكام الأسرة ، فنمنع الطلاق ، ونحرّم تعدد الزوجات ، ونجيز للمسلمة ابتداء أن تتزوج بغير المسلم ، ونسوي بين الأب والنت في الميراث ، وغيرها ، باسم رعاية المصلحة العامة ، التي هي مقصد الشرع الأصلي !!

ويمكن لهذه المدرسة تعطيل إقامة الحدود والعقوبات الإسلامية التي ثبتت بصصوص قرآنية قاطعة ، باسم المصالح والمقاصد كذلك .

ويمكن للحكام أن يصادروا أموال الناس وأموالهم دون تمييز بين المشروع منها وغير المشروع ، باسم إقامة العدل الاجتماعي ، معلّنين : هذا هو العدل ، والعدل شريعة الله !

وإذا سبرت غور هؤلاء: وجدتهم جماعة من العلمانيين من ليبراليين ومركسيين، ممن لا يرجون لله وقارا، ولا يقدرون الله حق قدره، ولا يعرفون سورة منزلتها، ولا ينظرون إلى القرآن على أنه تنزيل من حكيم حميد.

إنما هم يؤلهون أنفسهم، ويعطونها حق الله تعالى في التشريع لعباده، فيحللون حرام، ويحرمون الحلال بأهوائهم، وتزيين شياطينهم لهم، فهم بهذا يريدون أن يتخذوهم أربابا من دون الله.

على أن من هؤلاء المعطلة للنصوص جماعة جديدة غربية، ظهرت في الغرب، وفي فرنسا خاصة، تدعي المعرفة بالقرآن، تفسره بهواها، ولا تقيم وزنا لتفسير بجوي ولا تفسير صحابة ولا تابعين، ولا تبالي بأعلام الرواية، ولا أئمة الدراية. هذه الجماعة التي تعيش في فرنسا، وتعمل في جامعاتها، لها اتجاهها الخاص نحو مقاصد الخاصة، والشريعة عامة، ولها تبعيتها المعروفة لبعض اتجاهات «الألسنية» لفرنسية.

وأبرز مثليها «محمد أركون» الجزائري الأصل.

يرى هذا الاتجاه في العناية بالمقاصد: مجرد محاولة من الفقه الإسلامي المعاصر لتجاوز الجُمود التشريعي بواسطة المقاصد، وهي محاولة - من وجهة نظر هذا الاتجاه - محكوم عليها بالفشل، برغم توهم أصحابها على قدرتها الجبارة على استيعاب قضايا العصر. والعقبة الكأداء - عند هؤلاء - والتي سيواجهها الاجتهاد على أساس المقاصد، هو: انكشاف المسافة القائمة بين القرآن والشريعة، تلك المسافة التي دأب علماؤنا عبر التاريخ - برعي أو بغير وعي - على ردمها أو حجبها عن أنظار المسلمين، بإطلاقهم لفظ الشريعة على القرآن، وعلى ما يخترعونه هم من الأصول والأحكام في آن واحد، ودون تمييز.

وهو اتجاه يكشف أصحابه عن موقف أيديولوجي من القرآن والشريعة معا يمثل «أركون» عندما يصف في كتابه «تاريخية العقل العربي الإسلامي» الاجتهاد المقاصدي بأنه «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع الوهم الكبير إلى تقديس كل القانون المخترع»!

فالتجديد عد هؤلاء لا يعني إلا الخروج من دائرة الأحكام الشرعية، وهم يرون أن «بنية العقل الفقهي لا تتغير، وإلا صارت شيئاً آخر، وسواء اعتمد الفقيه حَرْفِيَّةَ النصوص أم اجتهد في حدود الأصلين، بل الأربعة، أم شمل بعطفه كل الأصول الفقهية، أم تعلق بالمقاصد، فإن النتيجة واحدة، هي القصور.

وهذا الاتجاه. كم يقول د. كمال إمام- يصبح الحوار معه لوباً من التراشق بالكلمات؛ لأنه يبدأ من موقف وليس من استيعاب^(١).

هذه الفئة من المسلمين! المغتربين- المغتربين عن أمتهم، وعن تراثهم- فحورة بنتمسها إلى حد الغرور الذي يعمي صاحبه عن رؤية الحقيقة، إهم ينظرون باردراء واستهانة إلى تراثنا وأئمتنا، وفي الوقت نفسه ينظرون بكل احترام بل بكل تقديس- إلى العرب وثقافته. كلما قرأت لهؤلاء تذكرت قول الله تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ (٨) ثاني عطفه ليصل عن سبيل الله ﴿الحج: ٨، ٩﴾.

هذا الصنف المتعالي ينظر إلى نفسه بوصفه أعلم من الطبري بالتفسير، ومن البخاري بالحديث، ومن أبي حنيفة بالفقه، ومن الشافعي بالأصول، فهو إمام الأئمة، وفحل الفحول، وعلامة المعقول والمنقول... وهو يتهم هؤلاء جميعاً: أنهم تركوا القرآن، واحترعوا شريعة من عند أنفسهم، ليلزموا بها الأمة، وهي شريعة مبتوتة الصلة بالقرآن، وإن الأمة في خير قرونها منذ عصر الصحابة- بل لعلها منذ عصر الرسول نفسه- ضلت الطريق، وجهلت حقيقة الدين، واجتمعت على الضلالة، خلال تلك العصور كلها، ولم تجد من يعلمها من جهالة، ويهديها من ضلالة، حتى جاء هو ورفقاؤه ليتداركوا ما قد فات، ويحيوا ما قد مات، ويذكروا بما قد نسي من قديم الزمان!

(١) انظر: بحث د. محمد كمال إمام: فكرة المقاصد في العبادات- رؤية منهجية- الذي قدمه لندوة مقاصد الشريعة الإسلامية في لندن ص ٦.

هذه الفئة المزهوة بنفسها وبالغرب ملهمها، لا تعترف بالسنة مصدرا للتشريع إسلامي، وينظرون إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم نظرة خاصة، لا يتصحون عنها تماما وبصراحة، بل تنم عنها بعض تعبيراتهم؛ فليس هو نبيا معصوما يوحى إليه عن ربه، كما يعتقد ذلك جميع المسلمين: إنما هو شخصية عربية تجتهد في إطار زمانها ومكانها، وحال بيئتها، فتصيب أو تخطئ.

فهذه الجماعة الفرنسية أو المتفرنسة لا تعطل النصوص - وتعطل معها الفقه وأصوله - باسم المقاصد، بل تحارب فكرة المقاصد نفسها، تبعا لفكرتها في تعطيل الشريعة ذاتها، التي ترى أن المسلمين اخترعوها من عند أنفسهم، مناقضة للقرآن!!

ولهذه المدرسة - المعطلة للنصوص - بصفة عامة سمات وخصائص تميزها، ومرتكزات فكرية تستند إليها، ومواقف فقهية وفكرية تظهر آثارها في الحياة.

سمات مدرسة العطلة وخصائصها

١. الجهل بالشريعة.
٢. الجرأة على القول بغير علم.
٣. التبعية للغرب.

سمات مدرسة المعتلة وخصائصها

ولهذه المدرسة: خصائص وسمات تميزهم، وتحدد ملامحهم، أهمها:

١. الجهل بالشريعة

أولاًها: الجهل بالشريعة، بمصادرها وأصولها وأحكامها، وفقهها الثري. وحكمنا هنا على المجموع لا على الجميع.

فهم لا يكادون يعرفون شيئاً من القرآن، وجلهم - إن لم يكن كلهم - لا يحسنون أن يقرأوا بعض آيات منه قراءة صحيحة، ولا يعرفون علوم القرآن، ولا يصبرون على قراءة تفاسيره؛ ما كان منها تفسيراً بالرواية، وما كان بالرأي والدراية.

ولا يعرفون في الحديث وعلومه كثيراً ولا قليلاً، بل لعلهم لا يعرفون الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الضعيف، ولا بين الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع، ولا بين الموصول والمنقطع والمعضل والمعلق.

ولا يعرفون علم أصول الفقه، ولا أدركوا أغواره ومدارسه ومباحثه، وما فيها من اتفاق واختلاف.

ولا يعرفون علم الفقه، ولا خاضوا بحاره، ولا صبروا على هضمه وتحصيله، ولا كلفوا أنفسهم قراءة بعض كتبه، من الفقه المذهبي، أو الفقه العام.

ولا يعرفون اللغة العربية وعلومها، وهي التي يعدها علماء الشرع من «العلوم الآلية» أي أنها آلة ووسيلة ضرورية لفهم الشريعة.

ومع هذا الجهل الغليظ، يدعون أنهم أعلم بالشرعية من أهلها، المتبحرين فيها، والذين نذروا حياتهم لدراستها، والعيش في رحابها.

٢- الجرأة على القول بغير علم

وثانيتها: الجرأة على التناول والادعاء.

فمع جهل هؤلاء بالشرعية وأصولها ومصادرها: نراهم جرأاً على الكلام فيها بغير علم. ويرى الواحد منهم يتحدث أو يكتب عن الشرعية، وكأنه شيخ الإسلام أو مفتي الأنام! مع أن من أعظم الذنوب عند الله: أن يقول عليه المرء ما لا يعلم. كما قال تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٦٩). وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُلٌ وَإِثْمٌ وَبَغْيٌ غَيْرُ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلَّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

ومن أعجب ما كتبه بعض المعاصرين منهم^(١). أن الله تعالى إنما أمر رسوله أن يحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب، لا بين المسلمين، فقلوه: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩) الضمير في ﴿بَيْنَهُمْ﴾ لأهل الكتاب.

وإني لأعجب كيف ينزل الله كتاباً للمسلمين، هو مصدر عقيدتهم وشريعتهم، وروح وجودهم، ثم لا يؤمر المسلمون أن يحكموا بهذا الكتاب، وإنما يحكم به بين غير المسلمين وحدهم!!؟

إن أولى الناس أن يُحْكَمَ بينهم بما أنزل الله هم المسلمون، الدين أمر لهم الكتاب، وبعث لهم الرسول، ولا يتم لهم إيمان إلا إذا رضوا بحكم الله ورسوله ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥١).

(١) هو الدكتور محمد أحمد خلف الله في بعض مقالاته.

إن الناس لن يستغنوا عن هداية الله، وإن بلغوا من العلم ما بلغوا، لأن القصور
النشري سيعطل يحكمهم، وعلم الله أكبر من علمهم: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا
قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥).

على أن الإنسان قد يعرف الصواب من الخطأ، ويميز الخير من الشر، ولكن تغلبه
لشهوات والمصالح الآنية والمادية، فتجعله يحل لنفسه ما يجب أن يحرم، ويوجب
على نفسه من الأمور ما لا ينبغي، ويسقط عنها ما لا يجوز أن تعفى منه.

وأعظم مثل على ذلك: إباحة الولايات المتحدة الأمريكية الخمر، بعد أن
حظرتها، وأصدرت تشريعا بذلك، ثم ضغطت عليها الشهوات والمصالح الخاصة،
فألغت الحظر، وهي تعلم ما وراءه من مآثم وأضرار على العقول والأجسام
والأخلاق والاقتصاد، والأسر والجماعات.

٢. التبعية للغرب

وثلاثة الخصائص لهذه المدرسة المعطلة للنصوص: هي التبعية للغير، وهذا الغير
هو الغرب بشقيه: الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي، وكلاهما نابع من
الغرب، وهل كان ماركس إلا غربيا قحًا؟

وقد سميت هؤلاء من قديم «عبيد الفكر الغربي»^(١) اليمينيين منهم واليساريين،
وقد قيل لي: لماذا لا تسميهم تلاميذ الفكر الغربي؟ قلت لهم: التلميذ النجيب كثيرا
ما يناقش أستاذه، وقد يتخذ لنفسه خطأ غير خطئه، ولكن هؤلاء يأخذون كل
مفاهيم سادتهم قضايا مسلمة، لا يمتحنونها، ولا يناقشونها، ولا يجادلونهم فيها،
فليس لهم وصف يعبر عن حقيقة موقفهم إلا وصف العبيد، الذين ذابت
شخصيتهم في ذوات سادتهم.

إن قبلتهم ليست الكعبة المشرفة، بل هي لندن أو باريس أو واشنطن أو موسكو
وغيرها.

(١) انظر: كتابنا «أعداء الحل الإسلامي» فصل: عبيد الفكر الغربي (ص ١٥٧-٢١٥).

ومصادرهم ليست القرآن الكريم، ولا البخاري ومسلم، ولا تفاسير القرآن ولا شروح الحديث، ولا كتب الفقه والأصول، فهذه كتب صفراء لا تليق بالعصر، ولا تصلح للعصر.

وأئمتهم ليسوا الصحابة ولا التابعين، ولا الأئمة الأربعة، ولا الثمانية، بل أئمتهم من خارج أرضنا، وخارج حضارتنا وتراثنا.

ولذلك يريدون أن ننظر بعين الغرب، ونسمع بأذن الغرب، ونفكر بعقل الغرب. فما رآه الغرب حسا فهو عند الله حسن، وما رآه الغرب قبيحا فهو عند الله قبيح!

ومن هنا يريدون أن يفرضوا علينا فلسفة الغرب في الحياة، ونظرة الغرب إلى الدين، وفكرة الغرب عن العلمانية، ونظريات العرب في القانون والاجتماع والسياسة واللغة والثقافة كما قال بعضهم يوما: نأكل كما يأكلون، ونلبس كما يلبسون، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون!!

مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة

- ١- إعلاء منطق العقل على منطق الوحي.
- ٢- ادعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح.
- ٣- مقولة نجم الدين الطوفي.
- ٤- مقولة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله».

مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة

ترتكز مدرسة «المعطلة الجُدُد» لنصوص الشريعة على جملة أمور، تُعَدُّها العُمدُ لآساسية التي تبني عليها نظريتها .

١- إعلاء منطق العقل على منطق الوحي

أولاً : على منطق عقلاني محض ، تزعم من خلاله : أن الله غني عن خلقه ، وأنه أعطاهم العقول ليفكروا بها ويستخدموها في معاشهم ومصالحهم ، لا يتركوها هملاً ، حتى تخرب وتتعلل ، ككل شيء لا يستخدم فيما خلق له .

صحيح أن الله تعالى أنزل كتاباً ، وبعث رسولا ، ليقيم العدل في الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ولكن بعثة الرسول لا تعني إلغاء العقل الذي عرفنا به صدق رسالة الرسول ، وبه فهمنا خطابه ، ولكن الرسول لم يبعث ليلغي عقولنا . وقد أمرنا بالنظر في خلق السماوات والأرض ، والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ، وبالتبصر في الآفاق وفي الأنفس .

وأهم ما تجول فيه عقولنا وتصول ، هو : الكون الذي نعيش فيه ، وما سخر الله لنا فيه ، وكيف نستفيد مما فيه من نعم ليسعدنا في حياتنا ، ويسر علينا معيشتنا ، ويساعدنا في أداء مهمتنا على الأرض ، وتحقيق ما نصبو إليه من مصالح تحتاج إليها حياتنا ، ودرء ما نخافه من مفسد تهدد استقرار حياتنا وأمنها وانتظامها وسعادتها .

فإذا اهتمدت عقولنا إلى مصلحة، وجدنا فيها الخير والنفع لنا: كان علينا أن نحصلها، ولو كانت مصادمة لنص شرعي جزئي: آية من قرآن، أو حديث عن الرسول لأن القرآن والحديث لم يقصدا أبداً أن يعطلاً مصالحنا. وقد نص القرآن أن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، ولا أراد بنا العسر. وإنما أراد بنا اليسر والتخفيف والتوسعة.

كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). وقال تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨). وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).

بمثل هذا المنطق يحتج هؤلاء على دعواهم في تعطيل نصوص الشريعة وقد عبرت عن فكرتهم بعبارات من عندي، وعرضتها بأسلوب قد لا يستطيعون عرضها بمثله. وخلاصة هذا المرتكز: هي إعلاء منطق العقل على منطق الوحي. وهم في هذا غالطون، أو مغالطون فيما يدعون.

أما غلطهم، فهو أن العقل الإنساني مهما بلغ من العلم وارتقى في المعرفة، سيظل في حاجة إلى هُدى الله، الذي جاء به الوحي الإلهي. ليسدد العقل في مواضع الشبهات، ويثبتته عند المراتق المضلّة، ويهديه في مفارق الطرق، ويضيف إلى نوره الفطري الداخلي نورا إلهيا من خارج، فيكون للإنسان «نور على نور».

وقد رأينا العقل الإنساني يستبيح أشياء كثيرة أنكرها الوحي أو الشرع الإلهي. كالعرب الذين استباحوا وأد لئنت. وحرماهن من الميراث، والذين أولعوا بالخمر، واستحلوا الربا والكسب الخبيث.

ورأينا العقل المعاصر في كثير من أبعدن يستبيح الزنا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات، وشيء كان من قبلنا مستحوون من مجرد ذكرها على ألسنتهم.

وقد رأينا عقل الرأسماليين يجذب النظام الرأسمالي والفلسفة الفردية، ويسوّغ أهدافه ووسائله، بغض النظر عن مظالمه، بل لا يرى فيه مظالم أساسا.

كما رأينا عقل الشيوعيين يرحب بالنظام الشيوعي وفلسفته الجماعية، وهدمه لملكية الفردية، وقيامه على فلسفة المادية، وصراع الطبقات، ودكتاتورية لبروليتارية، ومصادمته للحرية الإنسانية: دينية ومدنية وفكرية وسياسية.

ورأينا العقل الإنساني يتبع فلسفات عبثية وعدمية وغيرها

لهذا كان العقل في حاجة إلى عون إلهي يساعده ويسدده وينير له الطريق^(١)، ولا سيما في المارق والمضايق والمفارق. حتى يتحقق العدل في الأرض. كما قال تعالى: «لقد أرسلنا رسلا بالبينات وأزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (الحديد: ٢٥).

وأما مغالطتهم، فهي في تمويههم وإيهامهم: أن النصوص الشرعية يمكن أن تعارض المصالح البشرية.

وهذا افتراض لم يقم عليه دليل.

يمكن أن يقع التعارض بين مصلحة وفهم قاصر لبعض العلماء، فليس هناك علم معصوم، وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك، إلا الرسول المعصوم. ومن كلام علماء ما يحمل معه «بصمة» الرمان والمكان، فلا يجوز تأييده في الزمان، ولا تعميمه في المكان.

مثل هذه الأفهام الجزئية يمكن مناقشتها، بل مخالفتها إذا كان معنا الدليل، ما يستند لها إجماع مستيقن.

لنصل الثالث، الصريح في دلالة، فيحمل معه أبدا الخير والمصلحة للناس، لأنه تعالى لا يشرع لشيء إلا ما فيه خيرهم وصالحهم ومنفعتهم في الدارين.

صر: ما كتبه الإمام محمد عبده عن «حاجة الشر إلى الرسالة» في كتابه «رسالة التوحيد».

ولهذا قال المحققون من علماء الأمة : إن الشريعة إنما جاءت بمصلحة العباد في العاجل والآجل ، أو في المعاش والمعاد .

والحق أن هذه الدعوى - التعارض بين النص والمصلحة - العربية لا يؤيدها دليل من العقل ولا من النقل ولا من الواقع . بل تنقضها الأدلة كلها : من صرائح العقول ، وصحاح النقول ، وثوابت الأصول ، وحقائق الواقع .

فإن الذي أنزل هذه الشريعة الإلهية ، وبين أحكامها ، وكلف خلقه العمل بها ، هو الذي خلق الناس ، وعلم ما هم في حاجة إليه من الأحكام فشرعه ، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فالزمهم به . * ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴿ (الملك : ١٤) .

فهو أعلم بهم من أنفسهم ، وأبر بهم من أنفسهم ، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم .

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة ، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده ، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه ، وهذا لا يقول به مسلم . أو يكون علمه ، ولكنه أراد أن يعتت بهم ، ويلزمهم العسر والحرج .

وهذا منفي بالنصوص القاطعة ، قل تعالى : * يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴿ (البقرة : ١٨٥) . * ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكروا ﴿ (المائدة : ٦) . * يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا ﴿ (النساء : ٢٨) . * ولو شاء الله لأعتكمن إن الله عرير حكيم ﴿ (البقرة : ٢٢٠) .

٢- إدعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح

ثانياً : يركز هؤلاء المعطلة على مواقف لعمر بن الخطاب ثاني خلفاء الراشدين ، رعموا فيها : أنه رضي الله عنه عطل النصوص حين راها عارضة

المصلحة، وهو أحد الذين أمرنا أن نستن بسنته «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»^(١)، «اقتدوا بالذنين من بعدي: أبي بكر وعمر»^(٢).

وذكروا من المواقف العمرية هذه عدة أشياء، مثل تعطيل سهم «المؤلفة قلوبهم» وهو أحد مصارف الزكاة بنص القرآن في الآية (٦٠) من سورة التوبة: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم....» (التوبة: ٦٠).

ومثل إيقاف حد السرقة عام المجاعة. محمدا قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جراء ما كسبا بكالا من الله والله عزيز حكيم» (المائدة: ٣٨).

ومثل تعطيل آية تقسيم الغنائم بين المقاتلين وغيرهم، وهي قوله تعالى: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين من السبيل» (الأنفال: ٤١) فهذه مصارف الخمس، أما الأربعة أخماس، فهي مستتلين. ولكن عمر لم يطبق مفهوم الآية في تقسيم سواد العراق.

وهذه دعوى على ابن الخطاب باطلة بيقين. وقد ردنا عليها بالتفصيل في كتابنا «سبحة الشرعية في ضوء النصوص والمقاصد»^(٣) وفندناها كلها قضية قضية. ولا ضرورة لتعيدها هنا، فليراجعها من أراد هناك.

حسبي أن أشير إلى قضيتين لعلهما أشهر ما يدعى به على عمر: أنه عطل فيهما

١. حمد في المسد (٢٣٢٤٥) و(٢٣٢٧٦) عن حذيفة بن اليمان، وقال محرّحو المسد. حديث حسن بطرفه وشواهده. وأخرجه السرمدي (٣٦٦٢) وأبو زرارة (٢٨٢٧) وأحكام (٣ / ٧٥) والطبراني في الأوسط (٣٨٢٨).

٢. حمد في المسد (٢٣٢٧٦، ٢٣٢٤٥) عن حذيفة بن اليمان وقال محرّحوه. حديث حسن بطرفه وشواهده. وهذا إسناده رجاله ثقات رجال الشيخين، وأخرجه أحكام (١ / ٩٦) وأبو عاصم في نسخة (٣٣).

٣. ص: الكتاب المذكور ص ١٦٩ وما بعدها.

النصوص القطعية، حين تعارضت مع المصلحة. وهما: قضية «المؤلفة قلوبهم» وقضية «إيقاف حد السرقة في عام المجاعة».

دعوى إلغاء سهم «المؤلفة قلوبهم»:

أما الادعاء على عمر: أنه ألغى مصرف «المؤلفة قلوبهم» الثابت بالقرآن، فهذا لا شك فهم خاطئ لما صنعه عمر، وإما منع عمر أن يعطي من الزكاة أو من غيرها: قوما كانوا مؤلفين في عهد الرسول وعهد أبي بكر، ورأى عمر أنهم لم يعودوا يستحقون الأخذ من بيت مال المسلمين بهذا الوصف «المؤلفة قلوبهم» لأن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم.

فأي نص علّقه عمر أو جمده حين رفض أن يعطي أناسا معينين؟

إن القرآن الكريم نص على أن للمؤلفة قلوبهم سهم في الصدقات، كما لساثر المصارف السبعة الأخرى، المذكورة في آية المونة المعروفة، ولم يصن القرآن على أن يظل عيشة بن حصص الفزاري، أو الأقرع بن حابس التميمي، وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلفة قلوبهم أبد الدهر.

وكل الذي فعله عمر أنه أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يعدّهم من المؤلفة قلوبهم، إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام، والاندماج برحالة الصديقين، وإما لأن قسائلهم كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها، وقد حسن إسلامها، ولم تعد تبالي بهم حتى لو ارتدوا وأعياد بالله، وإما لأن الإسلام نفسه قد قويت شوكته، وعزت دولته، ولم يعد يحشى من فئة يقوم بها بعض الصامعين في المال من القبائل أو زعمائها. (وخصوصا بعد أن انتصر على كسرى وقيصر).

أيما كان السبب، فم يعد هؤلاء - في رأي عمر - من «المؤلفة قلوبهم»، الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، ومنع هؤلاء لا يعني بطلان سهم «المؤلفة قلوبهم»، فلم يقل عمر ذلك.

تعليق الشيخ المدني

وقد شرح العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله تصرف عمر شرحا علميا صينا بمطبق فقهي سليم ، يحسن بي أن أنقله هنا فيه من قوة وبصاعة .

قال رحمه الله : إن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحة الذين وانقوه ومن جاء بعدهم من العلماء ، لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم يعنقوه ، وإنما فهموا أن به سبحانه وتعالى لما قال : « المؤلف قلوبهم » أثبت لفريق من الناس نصيبا من زكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق ، ووجوب الإعطاء ، هو كونهم « مؤلفة قلوبهم » .

ولما كان التأليف ليس وصفا طبيعيا يحدث للناس كما تحدث الأعراض طبيعية ، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر ، إن وجد الأمة في حاجة إليه ، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه ، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناسا وألّفهم فعلا : صح الصنف موجودا ، فيستحق ، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحدا ، فإن الصنف حينئذ يكون معدوما ، فلا يقال : إنه منعه ؛ لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز «منعه» .

وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعتق ، وإنما المحل هو الذي انعدم ، فلو أن صرفا من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوما وتألّفهم ، لأصبح الصنف موجودا ، فلا بد من إعطائه .

وقد يرد على هذا أن المؤلف قلوبهم كانوا موجودين فعلا على عهد عمر ، وهم الدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تألفهم ، فعمر معهم مع وجودهم ، فلا يقال إذن : إن عدم الإعطاء لعدم وجود الصنف ، وإنما هو المعنى صلحي قدره عمر ، وهو : أن الإسلام قد أعزّه الله ، ولم يعد هناك سبب سلب ، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلف قلوبهم حكم معين بحاجة الإسلام إلى التأليف ، فإذا انتمت علته انتفى ، لأن الحكم المعلن ، يدور مع عته وجودا وعدما .

وقد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن، وهي قوله :
«إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» مؤيدة لهذا الإيراد .

ونقول في الرد على ذلك : إن قول عمر للمؤلفة قلوبهم الذين كانوا يأخذون
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم»
معناه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألف قلوبكم لمصلحة الاسلام، فصار
لكم هذه الوصف، وصف المؤلفة قلوبهم، فأعطاكم، لكن هذا الوصف لم يستمر
لكم إلى الآن، لأن الإسلام قد عز واستغنى، فزالت الحاجة إلى التأليف، فلم يبق
بيننا «مؤلفة قلوبهم» بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كنوا «مؤلفة
قلوبهم» باعتبار ما مضى .

وهذا الوصف مما يتغير ويتبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيراً،
فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنيا فلا يكون له فيها نصيب .

ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو
أن الإمام يجب أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة
في نظر الإمام، فإن آداه اجتهاده إلى أن يتألف : أعطي، وإلا فلا .

وإذن فليس معنا نص أوقف العمل به أو علّق، أو سح أو عدّل، ولكن معنا نصاً
معمولاً به، لأن معناه مقيّد من أول الأمر بالقيّد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه
عنه، كأنه قيل : والمؤلفة قلوبهم إن وُحدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين
مثلاً، إنما الصدقات للفقراء إن وُجد فقراء، والمساكين إن وُجد مساكين، وفي
الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة .

فإذا كان هناك من يريد أن يحاول أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن التأليف -
أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم - واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في
موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص . والفرق بين وجوب التأليف،
ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف . واضح . فالأول : أمر
مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني : حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو
التعديل، أو التعليق . انتهى كلام الشيخ المدني .

تعليق الشيخ الغزالي

ويعلق الداعية الكبير الشيخ محمد العزالي رحمه الله على موقف عمر ، فيقول :

«فهمُ صنع عمر على أنه تعطيل للنص : خطأً بالغ ، فعمر حرم قوماً من الزكاة ، لأن النص لا يتناولهم ، لا لأن النص انتهى أمده .

هب أن اعتماداً مالياً في إحدى الجامعات حصص للطلبة المتفوقين ، فتخلف في المصار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافاتهم ، فهل يعد حرمانهم إلقاء لاعتماد؟ ! إنه بقى يصرف منه من استكملوا شروط الصرف .

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا يسألونه من قبل ، تألفا غيوبهم ، أو تجنباً لشروورهم . أبعد هزيمة كسرى وفنصر ببقى الإسلام يتألف حنة من رجال القبائل الطماعين ؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين ؟! ^(١)

إيقاف عمر حد السرقة في عام المجاعة

وأما دعواهم على عمر : أنه أوقف حد السرقة في عام المجاعة المشهور بعام -مادة- والحقيقة . أن عمر لم يوقف حداً استوفى شروطه ، فوجت إقامته ، بل كان عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات . وقد ورد في ذلك بعض الأحاديث ، منها : «ادروا الحدود ما استطعتم ، ومن وجدتم له محرراً فخلوا سبيله ، ولأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» ^(٢) . والحديث بـ كان ضعيف السند ، فإن معناه صحيح . والمذاهب المتبوعة كلها تسقط الحد -شبهة- .

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ٤٤ ، ٤٥ طبعة دار الأنصار بالقاهرة .

(٢) ربه لحاكم (٤ ، ٣٨٤) وفي هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وقد دعمه الذهبي

تصنيف أحد رواه فقال : قال النسائي : يزيد بن زياد شامي متروك .

وأعتقد أن عمر رأى وجود المجاعة العامة مظنة شبهة عامة، جديرة بأن توقف الحد، إذ الغالب ألا يسرق السارق في هذا الظرف إلا من حاجة.

تعليق الشيخ المدني

ونقل هنا أيضا تعليق العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله في نظراته في فقه عمر، إذ قال: إن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصا، ولم يعدل، ولم يسخ- وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق- وإنما فهم أن أخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق، لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ، والسرقه هي أخذ الإنسان ما لا حق فيه خفية.

بيان ذلك: أن من أصول الإسلام القطعية: التكافل بين الناس، على معنى أنه يجب على المجتمع وحبوب كفايا أن يغيث أفراد الذين نزلت بهم الفاقة، حتى أوردتهم موارد الضرورة، فإذا لم يقيم المجتمع بهذا الواجب الكفائي للمضطرين كان أثما، وكان للمضطر أن يأخذ ما يقيت به نفسه ويدفع ضرورته.

وعام المجاعة من غير شك، هو ظرف زماني يغلب فيه وجود أفراد مضطرين على هذا النحو، فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا ينظر في هذا لتحقيق الضرورة فعلا بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تُدرأ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعل هذا إنما سرق لضرورة ألجأته إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

أما لو كان العام ليس عام مجاعة، وإنما هو عام يسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درء الحد بها، لأن العبرة هي الشبه التي تدرأ بها الحدود إنما هي بقوتها، وتأيد الظروف لها.

بم تعلق فقه عمر؟

فعمر بن الخطاب يتعلق فقهه بلفظ وارد في النص، هو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ

والسارقة» (المائدة : ٣٨) فيفسره بأنه أخذ ما لا حق له فيه خفية، ثم يطبق مفهومه على السارق في عام المجاعة، فيراه اخذا ما له حق فيه، ومن ثم لا يشمل النص، فلا يجب قطعه، ثم يعمق فقهه هذا فيقرر أن منطقة الضرورة، وهي عموم الأمر صا في عام المجاعة تنزل منزلة الضرورة الفعلية، ومن ثم لا يجب الفحص في عام مجاعة عن حالة سارق بعينه، ليعلم أكان في فاقة وضرورة؟ أم لم يكن؟

ومما يدل على نظرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير السرقة، بأنها أخذ لإنسان ما لا حق له فيه - ما رواه القاسم بن عبد الله، من أن رجلا سرق من بيت مال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص لعمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: «أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيبا».

فقه علي شبيه بفقه عمر رضي الله عنهما

قال الشيخ المدني :

ولذلك أيضا نظير فيما يُروى من فقه علي رضي الله عنه، فقد حدث سفيان ثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأسرص «أن علي بن أبي طالب أتى رجل قد سرق من الخمس (أي خمس الغنيمة) مغفرا^(١) فلم يقطعه علي وقال : إن له فيه نصيبا»^(٢)

٢- مقولة نجم الدين الطوفي

ثالثا : يعتمد هؤلاء كذلك على مقولة اشتهرت للمفقيه الأصولي الحنبلي نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ) ادعوا عليه فيها : أنه قال ما معناه : إذا تعارض النص القطعي في ثبوته ودلالته مع المصلحة : قدمنا المصلحة، وعلّقنا

(المعبر ما يوضع تحت الخوذة التي تقي رأس المقاتل، ولها حواش من سلاسل الحديد المسووح المتشابك.

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٠ / ٢١٢).

النصر ، وجمّدناه ، لأن الأصل : أن الشرع جاء لتحقيق مصالح الناس ، فلا يتصور أن يعود عليها بالنقض والإبطال .

يقول الطوفي في شرحه لحديث : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) من كتاب « الأربعين النووية » الشهيرة :

« من المحال أن يرعى الله عز وجل مصلحة خلقه في مدّئهم ومعادهم ومعاشهم . ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية ، إذ هي أهم ، وكانت بالمرعاة أولى ، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم . إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم . ولا معاش بدونها . فوجب القول إنه رعاها لهم ، وإذا ثبت رعايتها إيها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه ، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام ، وإن خالفها دليل شرعي وفوق بينه وبينها بما ذكرناه ، من تخصيصه بها ، وتقديمها بطريق البيان »^(٢) .

ويقول في موضع آخر من شرحه :

« ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم - مصالح العباد - فتؤخذ من أدلته ؛ لأن نقول : قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع ، وهي أقواها وأخصها ، فلنقدمها في تحصيل المصالح ، ثم إن هذا إنما يقال في العبادات ، التي تُحَقَّقُ مصالحها عن مجاري العقول والعبادات ، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم ، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل ، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها ، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها »^(٣) .

والواقع أن الطوفي رحمه الله . قد ظلمه العلمانيون ، وظلمه الشرعيون .

فالعلمانيون جعلوه من أئمتهم الذين يرجعون إليهم في قولهم بعزل الدين عن

(١) رواه أحمد في المسند (٢٨٦٥) عن ابن عباس وقال مخرّجه : حسن ، وأخرجه بنحوه البيهقي (٦٩/٦) ، وهو عند ابن ماجه (٢٣٤١) .

(٢) انظر . التعصّب في شرح الأربعين للطوفي ، ص ٢٤٦ ، صفة مؤسسه الريان بيروت والمكتبة العلمية مكة .

(٣) انظر : المصدر السابق / ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

حياة المجتمع ، ويجعلونه ممن يقدمون العقل على الشرع باستمرار ، والرجل بريء من ذلك .

والحق أنهم خطفوا جزءا من كلامه ، وطاروا به فرحا وأشر ، ولم يصبروا على قراءة كلامه كله ، أو قل : لم يريدوا أن يقرءوه ، لأن فيه حجة عليهم . ولو قرءوه كله ، لوجدوا غير ما ادعوا على الشيخ .

والشرعيون أيضا لم يستوعبوا كلام الشيخ ، وأخذوه بالجزء الأول من مقولته ، ولم يستوعبوا كل ما قال ، ونقل بعضهم عن بعض دون الرجوع إلى الأصل ، فأوسعوا الرجل نقدا وتجريحا . وهو لا يستحق كل هذا . قد يلام على بعض إطلاقاته في كلامه الأول ، ولكن لا يستحق ما وجه إليه من سهام جارحة .

المراد بالنص في كلام الطوفي

ظاهر كلام الطوفي - كما يبدو في بعض فقراته من تقديم المصلحة على النص - مردود عليه ، وهو مما انفرد به ، وأنكره عليه عامة العلماء ، وقد كنت كتبت من قبل معلقا على مقولة الطوفي حول المصلحة : إنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه مصلحة : هل هو مطلق النص من الكتاب أو السنة وإن كان ظنيا ، أو المراد النص غطعي في ثبوته ودلالته ؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي ، والثاني لا دليل عليه من كلامه . بل في كلامه ما يفيد العكس ، فقد استثنى المقدرات وعبادات مما قام . وما ذاك إلا لأن التقديرات قد حددها الشارع بوصوح فلا تقبل حتمالا آخر ، مثل تحديد أنصبة الورثة ، ومقدير الواجب في الزكاة ، ومدة العدة بمرأة المطلقة ، والمتوفى عنها زوجها ، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها . كما أن العبادات المحضة يجب أن تؤخذ بالتسليم^(١) .

(١) انظر كتابنا «المرحمة العبد في الإسلام» للقرآن والسنة فصل معارضة النصوص بدعوى المصلحة ص ٣٥٨ ، وأما ما افترضنا اعتمدا على نصوفى لإسقاط عقوبات الحدود ونحوها في كتاب «بينات الحل الإسلامي» فصل : ليس الإسلام هو الحدود .

هذا ما قرّره قديما عن طريق الاستنتاج .

وعندما عدت إلى مقولة الطوفي ، وقرأت كلامه فيها بإمعان ، تير لي بيقين : أنه حين يذكر «النص» في كلامه لا يعني به إلا «النص الطني» في سنده وثبوتة ، أو في متنه ودلالته . وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله ، ولم يقتصر على بعضه ، ولم تصله إطلاقاته وإيهاماته ، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب .

يقول الطوفي :

«وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد ، وعلى التقديرين ، فهو إما صريح في الحكم أو محتمل ، فهي أربعة أقسام . فإن كن متواترا صريحا ، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته ، لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق ، وذلك يقدح في كونه قاطعا مطلقا . فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه ، وحصلت فيه القطعية من كل جهة ، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه : معنا أن مثل هذا يخالف المصلحة ، فيعود إلى الوفاق . وإن كان آحادا محتملا فلا قطع . وكذا إن كان متواترا محتملا أو آحادا صريحا لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطعيته من أحد طرفيه : إما متنه أو سنده^(١)» . أ . هـ .

فهو هنا - بكل وضوح - يمنع صراحة أن يحالف النص القطعي في سنده وفي دلالته : المصلحة . وهذا أبلغ رد على من نقلوا عنه خلاف ذلك .

ومما لا نزاع فيه بين أهل العلم عامة أن المصلحة اليقينية (القطعية) لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو يناقضها بحال من الأحوال . وهو ما أكدته علماء الأمة قديما وحديثا .

وإذا توهم هذا التناقض ، فلا بد من أحد أمرين :

إما أن تكون المصلحة مطبونة أو موهومة ، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب ، أو الخمر لاجتذاب السيحة ، أو الزنل للترفيه عن العزاب ، أو إيقاف

(١) انظر : التعيين في شرح الأربعين للطوفي / ص ٢٥١ ، ٢٥٢

الحدود مراعاة لأفكار العصر ، أو غير ذلك مما يؤمّوه به فمؤهون من عبید الفكر الغربي .

وإما أن يكون النص الذي يتحدثون عنه غير قطعي ، وهو ما وقع فيه كثير من الباحثين ، ولا سيما من غير المتخصصين والمتصلين في علوم الشريعة وأسرارها ، من أسندها حقائق والاقتصاد والآداب وأمثالهم ، فحسوا بعض النصوص قطعية ، وليست كذلك .

تعليق الدكتور متولي على الشيخ أبي زهرة

ومن أمثلة ذلك : أن العلامة الشيخ محمد أبو زهرة ، ذكر في كتابه عن الإمام أحمد بن حنبل عندم تحدث عن رأي نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) في تقديم المصلحة على النص إذا تعارض ، فقال أبو زهرة : «إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي»^(١) .

وعلق الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري المعروف في كتابه «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» على كلمة الشيخ أبي زهرة بقوله ، «الواقع أن هذا القول - فيما يعتقده - لا يتفق مع الواقع ، ومع ما كان يراه بعض كبار الصحابة ، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب ، بل ولا مع ما كان يراه الرسول ذاته .

فالرسول نهى عن قطع يد السارق في زمن الحرب ، خشية أن يتقل السارق إلى صفوف الأعداء هرباً من القصاص ، الأمر الذي يدل على أن الرسول رأى أن النص اقترأني المعروف (الذي يقضى بقطع يد السارق) لم يكن يتفق تطبيقه في تلك الحالة (حالة الحرب) مع المصلحة .

وعمر بن الخطاب لم يطبق نص الآية القرآنية المعروفة التي وردت بشأن إعطاء

(١) انظر : ابن حنبل لأبي زهرة ص ٣١٠-٣١٣ .

انصدقت إلى «المؤلفة قلوبهم» لأنه وجد المسلمين، لم يعودوا بحاجة إلى المعضدين والمؤيدين من تلك الطائفة، ومن ذلك برى أنه لم يطبق النص لزوال حكمته، أو بعبارة أخرى: وحد تطبيق النص أصبح في عصره لا يتفق مع المصلحة»^(١) أ. هـ.

والواقع أن تعليق الدكتور متولي، على شيخنا أبي رهرة، في غاية الخلل والاضطراب، وسوء الفهم. فهو يجعل بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني من باب تعارض المصلحة مع النص، ونسي أن مهمة الرسول -بص القرآن ذاته- أن يبين للناس ما نزل إليهم، وأن من هذا البيان: تخصيص العام، وتقييد المطلق، بإجماع العلماء كافة.

وقد بين الرسول بالنسبة للنص القرآني في حد السرقة: النصاب الذي يوجب القلع، فلا قطع في أقل من ربع دينار، أو في ما دون ثمن المجن، ولا قطع في ما يؤخذ من غير حرز، كالذي يؤخذ من الحقول للأكل، ولا في من أخذ من مال ابنه أو ابنته، لقوله: «أنت ومالك لأبيك»^(٢)، ويقاس عليه كل من سرق من مال له فيه حق. والقطع إنما يكون لليد اليمنى، ومن الرسغ، لا من المرفق، ولا من العصد. إلى آخر ما جاءت به السنة مبينة للقرآن، وكان من ذلك، نهيه صلى الله عليه وسلم أن تقطع الأيدي في الغزو^(٣).

فكيف اعتبر الباحث هذا الأمر وحده معارضة للنص باسم المصلحة؟ وهل يعتبر

(١) انظر ما هج التفسير في لعقه الإسلامي للدكتور عبد حميد متولي بشر شركة عكاظ بالسعودية - ط أولى ص ٩١، والكتاب يحمل عنوان كبيراً، ثم يهمل به مؤلفه ي يسعى من عدة في الفقه واصوله، ولهذا اضطربت آراؤه، وخف ميزانه.

(٢) رواه أحمد في المسند (٦٩٠٢) عن عبد الله بن عمرو وقال محرّحوه حسن لغيره، ورواه ابن ماجه (٢٢٩٢).

(٣) رواه الترمذي الحدود (١٤٥٠) عن بُسْرَةَ بن أرطاة ومعه «لا تقطع الأيدي في العزو» وقال الترمذي. حديث غريب، وذكره الألباني في صحيح سنن الترمذي (١١٧٤).

دكتور متولي النص من القرآن وحده؟ أو يشملها ويشمل النص من الحديث النبوي
أيضا؟ فم ذكره في هذا المقام لا يدخل في باب التعارض أبدا، لا بين نص
ومصلحة، ولا بين نصين، بل هو من باب بيان السمة للقرآن^(١)

أما ما ذكره الدكتور متولي عن موقف عمر من «المؤلفة قلوبهم» وأن عطل النص
لتعارضه مع المصلحة في عصره، فهذه دعوى عريضة على ابن الخطاب رضي الله
عنه، فهو لم يعطل نصا، وما كان له أن يفعل، ولا يمكنه هو ولا غيره ذلك، وما
فانه الدكتور هـ تريد لقول أنس سيقوه، لم يعطوا الموضوع حقه من الدرس
والتأمل. وقد ردنا على هذه الدعوى عند مناقشتنا لمستندات مدرسة المعطلين
للمنصوص من قبل.

٤. مقولة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»

رابعا: ومن مستندات مدرسة تعطيل النصوص: التثبت بكلمة يدعون نقلها
عن الإمام ابن القيم، ويردونها في كل مناسبة وهي: «حيث توجد المصلحة فثم
شرع الله!».

والحق أنهم لم ينقلوا كلمة ابن القيم بنصها ولفظها، فهو لم يتكلم عن
لمصلحة، وإنما تكلم عن العدل. كما أنهم يقطعون هذه الكلمة عن سياقها الذي
وردت فيه. فقد قالها ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» وغيره ردا على الذين
يحصرّون «البيان» الشرعية في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرائن،
وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية. فقد قال
رحمه الله:

«إن الله سبحانه أرسل رسوله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو

(١) وما يدخل في بيان السمة للقرآن هنا اعتبار لثبوت مسقطه للبعد، كما رجح ذلك من تسمية وس
القيم: انظر: إعلام الموقعين: (٣/ ١٩-٢٢) ط. السعادة.

العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»^(١) وبحو ذلك قاله في «إعلام الموقعين»^(٢).

أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنهما، ولا يتصور منهما، وهما أشد الناس تمسكا بالنصوص، ودعوة إلى الانبعاث، وإنما تقبل هذه الكلمة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله» فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص، يحتمل تفسيرات عدة، ترجح أحدها المصلحة.

وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: «حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد».

(١) الطرق الحكمية لابن القيم: ص ١٤ طبعة السنة المحمدية.

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٤/٣٧٣).

نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

١. الهرب من النصوص القطعية والتشبيث بالمتشابهات.
٢. معارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح.
٣. شبهة لأحد أساتذة القانون.

نتائج ومواقف أئمة هذه المدرسة

كان للمدرسة المعطلة للنصوص الشرعية مواقفها الفكرية المنبثقة عن نظراتها إلى نصوص القرآنية والنبوية، واستهانتها بها، وعدم إعطائها حقها من التوقير والتعظيم، كما قال تعالى في شأن المنافقين: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴾ (النساء: ٦١).

وقال عمر بن الخطاب يصف روغان هؤلاء عندما تواجههم النصوص، فيقول: « وَيَقُولُونَ آمَا بَاللَّهِ وَالرَّسُولُ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ » (١) وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريقٌ منهم معرضون (٢) وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مدعين (٣) أفى قلوبهم مرضٌ أم ارتابوا أم يحافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون (٤) إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون (٥) (النور: ٤٧ - ٥١).

١- الهرب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات:

ولقد رأيناهم في مواطن كثيرة يهربون من النصوص الحاسمة، كما في موقفهم من المحرمات الصريحة، مثل الخمر أم الخبائث، فوجد منهم من يقول: إن الله لم يحرم الخمر تحريماً صريحاً، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير^(١)، فإذا قلت لهم: إن السنة قد حرمتها باللفظ الصريح، قالوا: إنما عمدت القرآن. فهم دائماً يشككون

(١) انظر فتاوانا، «تحريم الخمر من قطيعات الدين» في كتاب «مدون معاصره» (ح ١/ ٦٤٤).

في السنة : يشككون في ثبوتها ، ويرعمون أن صادقها قد احتلط بكادبها ، وصحيحها قد التبس بضيعيها . وكذبوا ، فقد هيا الله لها حهبذة يحلوها بخلا ، ونفوا عنها انتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، وتحريف الغالين .

كما شككوا في حجيتها ، وحجيتها ثابته بالقرآن الكريم ، الذي أمر بطاعة الله وطاعة رسوله ، واعتبر طاعة الرسول من طاعة الله .

وثابته بالتواتر اليقيني من السنة ، الذي لا شك فيه ، ولا خلاف عليه .

وثابته بإجماع الأمة بكل طوائفها ومذاهبها ، وإن احتلعت في الفروع والجزئيات ، فإنها متفق على هذا الأصل الكلي .

وإنما فعلوا ذلك ، لأن السنة - بح فيها من بين وتمصيل - جديرة بأن تلزمهم الجادة ، وتقطع عليهم سبل الجدل الباطل ، كما في مسألة تحريم الخمر ، التي يقولون فيها : إن القرآن لم ينه عن الخمر بلفظ التحريم .

فإذا قلت لهم : إن التحريم لا يشترط أن يكون بلفظ التحريم ، فكبائر الموبقات كالقتل والزنا جاء النهي عنها بألفاظ أخرى ، وهي أشد من لفظ التحريم ^(١) . . أصموا أذانهم ، وأصروا واستكبروا استكبارا .

فإذا قلت لهم : أي مقصد تحققونه ، بالتشكيك في تحريم الخمر ؟ لم تجد لهم جوابا ، فإن تحريم الخمر يحقق المحافظة على الدين ، لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وعلى النفس ، لأنها ضرب من الانتحار ، وعلى النسل ، لأنها خطر على الدرية ، وعلى العقل ، لأنها مذهب له ، وعلى المال ، لأنها منلفة له ، فلا هم حققوا مقصدا ، ولا هم أقرؤا نصا !

ربما قالوا : إننا نواكب العالم المتقدم : ولكن العالم المتقدم يحارب هذه

(١) كمنه * فحسوه * (المائدة ٩٠) التي جاءت في نكران بالسنة بحمر شدد من كلمة التحريم ، لأنها لا تستعمل في انفراد إلا في الشرث والكثير ، كما قال تعالى * فحسوا الرحمن من الأونان * (الحج : ٣٠) * واحسوا الطاعون * (الحل . ٣٦) * والذين يحسون كباثر الإثم والفواحش * (الشورى ٣٧) . وغيرها .

المسكرات، وفيه جماعات تناهضها بكل سبيل، هذا لو افترضنا أن علينا أن نسير في ركاب هذا العالم!!

وكذلك موقفهم من «الربا» فهم يهربون من تحريره تحت دعوى شتى بأن الربا الحالي ليس هو ربا الجاهلية، وبأن المحرم هو ربا الاستهلاك وليس ربا الانتاج والتجارة، أو بأن الربا المحرم هو ما كان أضعافا مضاعفة... إلخ.

وهم دائما يتبعون التشابهات من النصوص، ويدعون المحكمات منها، ولا يردون التشابه إلى المحكم.

وهم دائما مع تبيح كل ما هو إسلامي محض، وكل ما يميز شخصية المسلم والمسلمة، ولذا يسحرون من المسمة التي ترتدي الحجاب (الخمار) ويرون أن ذلك من العادات والتقاليد التي تتغير بتغير النيات والأزمن. متجاهلين قول الله تعالى في خطاب المؤمنين: «ولا يبدلين ريشهن إلا ما أظهر منها وليصرن بحمرهن على جوبهن» (النور: ٣١)

ومن فلسفتهم: أن يحولوا سمرار حديد، لنحويل الفضة إلى سمر محتملات، حتى لا يبقى لدى الأمة «ثواب» ترجع عند الاختلاف إليها، ويجمع في الملبس عليها. فهم يسعون نحو كل شئ إلى متغيرات، وأن يكون كل شئ - فبالمنظر، حتى العفان ونقصه وأحلاقه وأحكام الإجماعية بقبحه - وعدة أخرى: يردون أن «يطوروا» الإسلام كله، حتى بشكل وفق سيرة العرب، وتصورات العرب وحسب ما يرون أن يريد الإسلام أن يكون، قضاهم بدل أن يطوروا الإسلام بظهور، صلبوا تطور أن يسم! لأن الإسلام كلمة الله، وكلمة الله هي الغناء لأنها هي التي تقوم الأعوج، وتهدي الصار، وترشد الحيران.

وهم دائما مع كل منحرف عن الإسلام، يبدلون الحرف، ويبدلون في معنى، ويقاومون كل من يحاول ترشيده وتسديده،

واخر ما رأيناه منهم: موقفهم مع الأمريكية أمنة ودود^(١)، التي ابتدعت بدعة لم تحدث خلال التاريخ الإسلامي كنه، وهي أن تؤم المرأة الرجال في صلاة الجمعة!!

ولصلاة الجمعة والجماعة نظام خاص اقتضته واختصته فطرة الله التي فطر الناس عليها: أن تكون صفوف الرجال في المقدمة، و صفوف النساء خلفهم، وهذا ما تنادي به الفطرة، وتنادي به شريعة واقعية، تريد لكل مصل أن يركز فكره في صلاته ومناجاته لربه، وهو واقف بين يديه، لا تثيره غريزة بشرية، ولا محركات جنسية.

وقد رأينا في هذه الصلاة المحدثه: امرأة تصلي، والرجال من خلفها! ورأينا الرجال في الصف، وعن يمينه امرأة، وعن شماله امرأة، ومن بين يديه امرأة!! وهذا خارج عن صورة العبادة الإسلامية، بل عن صورة أدب التلاقي والاجتماع في الإسلام بين الرجال والنساء.

على حين تراهم يحقرون تراث أمتهم، وفقه أئمتها، واجتهادات علمائها الراسخين، حتى إن بعضهم كتب مقالا يوسع فيه «السلف الصالح» طعنا وتجريحا، حتى اتهم عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد الذي أجمعت الأمة على حبه وإجلاله، وعدله وزهده، وحسن فقهه، وحسن سياسته. . اتهمه بالجهل بشؤون السياسة والإدارة، وأن هذا هو الذي أدى إلى خراب الدولة، في حين كان الثناء والإطراء لجبار بني أمية: الحجاج بن يوسف!!

ولا يستعرب هذا منهم، فمن لا يحيي رأسه لكتاب الله، ولا لسنة رسول الله، كيف يحترم علماء الأمة وأئمتها!!؟

(١) رددا على هذه العربة في وقتها، وأصدرا فتوى شرعتها احراند القطرية، كما تم نشرها على موقعنا اخاص (قرصوى ت) وموقع إسلام أون لاين، وسسمها اخرء الرابع من «فتاوى معاصرة» أسأل الله أن يعيننا على إخراجها قريبا إن شاء الله.

٢. معارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح

ولقد رأينا من جرأة هؤلاء أنهم يعارضون قواطع النصوص باسم مصالح لا حقيقة لها .

حتى إن منهم من عارض أركان الإسلام ذاتها من الصلاة والصيام والزكاة والحج . فممنهم من زعم أن الصلاة تعطل عن العمل ، وأن الزكاة تشجع البطالة ، وأن الصوم يقلل الإنتاج ، وأن الحج يأخذ من العملة الصعبة ما يحسن في حاجة إليه !

بل منهم من قل : إن القصد من العبادة هو تزكية الأنفس ، وقد نستطيع الوصول إلى هذه الغاية بغير العبادة !

ومن هؤلاء من نادى ببإباحة الرنا وإعادة البغاء الذي كان مباحا في بعض السلاسل الإسلامية أيام الاستعمار . ومنهم من طالب بإباحة الخمر ، تشجيعا للسياسة ، يتظاهرا بالتقدم . ومنهم من نادى ببإباحة الربا ، تحت دعاوى شتى ^(١) .

ومنهم ، ومنهم . . .

على أن أرى ما عارضوه من الأحكام الشرعية القطعية باسم المصالح ، هو : حدود والعقوبات التي شرعها الله ، وأوجب إقامتها . بشروطها وصوائطها . حسما للجريمة ، ومطاردة للمحرمين ، وتأمينا للمجتمع ، مثل حد السرقة ، وهو قطع اليد ، وهو ثابت في سورة المائدة . وحد القذف ، وهو الحد ، وحد الرنا من حد وكلاهما ثابت في سورة النور ، وحد الحراة وقطع الطريق في سورة المائدة أيضا . وهناك حدود ثبتت بالسنة مثل حد الرجم ، وحد السكر ، وحد الردة . وهذه تختم الاجتهاد . وقد ادعوا أنهم يقتدون في ذلك باجتهادات الفاروق عمر بن خطاب الذي عطل حد السرقة في عام المععة ، وهو حدثت بالقرآن والسنة والإجماع . وقد ردنا على هذه الدعوى العريضة بتفصيل في كتاب « السياسة

(١) تحت دعاوى هؤلاء ، وردت عليه في كتاب « فوند سوو هي اربا حرم »

الشرعية» ، وذكرنا شيئاً من ذلك في حديثنا عن مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة - الفصل السابق .

٣- شبهة لكاتب من أساتذة القانون

وسأكتفي هنا بالرد على أحد المعترضين عن مدرسة تعطيل النصوص القطعية، من أساتذة القانون الوضعي، وذلكم هو الدكتور نور فرحات أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، الذي يقول في إحدى مقالاته :

«لا يختلف علماء الشريعة والباحثون فيها، والمؤرخون لها، على أنها تتضمن ثوابت ومتغيرات. فتوابتها هي تلك المبادئ والأحكام والأفكار التي لا تتغير أو تتبدل بتغير الأمكنة أو تبدل الأزمنة. أما متغيراتها فهي ذلك القدر السبي من المبادئ والأحكام والأفكار، الذي يتبع أعراف الناس ومعتقداتهم وأحوالهم ودرجة التقدم والمدنية التي يعيشون عليها. فقضية احتواء الشريعة على بعض من الثوابت وبعض من المتغيرات قضية لا خلاف عليها، ولكن الخلاف هو حول محتوى هذه الثوابت وتلك المتغيرات، أي حول ما يعد ثابتاً وما يعد متغيراً من أحكام الشريعة ومبادئها.

ولا خلاف أيضاً على أن أول ثوابت الشريعة وأساسها: ما تعلق منها بالعقائد وبأركان الإسلام وبالعبادات، فهذه أحكام أساسية في الإسلام تعد بمثابة الدعائم الكبرى له، لا يقبل من مسلم إلا أن يسلم بها كحقائق كلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا خلاف أيضاً أن ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، يعتبر من المتغيرات، التي تختلف باختلاف الظروف، التي تمر على المجتمعات الإسلامية، مادام داخلها في إطار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ولكن الخلاف هو حول ما ورد فيه من مسائل المعاملات بص شرعي قطعي الثبوت، أي ثابت بمصدره على وجه القطع واليقين، قطعي الدلالة، أي لا شبهة في تأويله. هل يطبق حتى ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ وهل يؤخذ به حتى

لو اختلف السياق التاريخي وقت التطبيق عن السياق التاريخي وقت نزول النص؟ وهل تؤخذ هذه النصوص الأخيرة بالحكمة منها دون تمسك بحرفية تطبيقها عملاً بمبدأ «إن الدين يسر لا عسر»، وأن الأحكام مبناه مصالح العباد، لأن الله سبحانه وتعالى ما جعل عليهما في الدين من حرج؟ أم أنها واجبة التطبيق، دون النظر لما تصوره عن آثاره الاجتماعية التي قد تبدو لظورتها القاصرة أنها غير ملائمة، لأنها تمثل شرع الله، وشرع الله أولى بالتطبيق من شرع الناس».

يقول الكاتب: «في هذه الفئة الأخيرة من الأحكام العملية، التي ثار الخلاف حول ثباتها أو تغييرها، يدخل أغلب ما ينادي بالأخذ به وتطبيقه اليوم دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأظهرها مسائل الحدود، وإبطال الربا في المعاملات المالية.

إذن يبقى الخلاف محصوراً في مسائل الحدود والمعاملات التي أتى بها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٦)، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣٨)، ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ (المائدة: ٣٣). وقوله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دية فاقتلوه»^(١)، إلى آخر ذلك من آيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تضع حكماً قطعياً لأمر من أمور الدين يهم معاش المسلمين، وينظم علاقاتهم الاجتماعية»

ويتكى الكاتب هنا - كما اتكأ غيره من كتاب المدرسة المعطية لنصوص القرآن والسنة - على فقرة من مقولة نجم الدين الطوفي الحنبلي، التي ذكرناها من قبل، والتي أحدوا منها ما يؤيد دعواهم، ويوفق هواهم، وتركوا منها ما يرد عليهم، ويبطل زعمهم.

وقد نقل د. فريحات نص من كلام الضيفي مبرر له، ثم قال

(١) رواه البخاري في استنباط المرتلين (٦٩٢٢) عن ابن عباس

«ولو قُدرَ لنا أن نخاطب شيخنا الحليل الإمام سليمان الطوسي رحمه الله ورضي عنه وأرضاه، لسألت سؤال الفتى الحائر لشيخه العالم الوقور : أستاذنا وشيخنا الجليل . .

أنت تعلم أن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرها حقلا ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن احوح ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه، على استقامتهم وانحرافهم؟ . . . أ. هـ.

الرد على ما أثاره الكاتب

وقد رددت على الكاتب في بعض كتبي، وبينت ما في مقولته من تهافت وأخطاء.

وأنا هنا أكتفي ببعض النقاط الأساسية التي تعني عن سواها في بيان فساد كلام الكاتب.

أولا: خالف الكاتب القواعد الشرعية القطعية التي أجمع عليها المسلمون في جميع العصور، ومن كل المذاهب، حيث جعل المسائل التي أتى بها «نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة» قابلة للخلاف، وهو محالف للإجماع اليقيني، ومحالف لطبيعة هذه النصوص، بوصفها «قطعية الثبوت والدلالة».

فالمفروض أن هذه «القطعيات» هي التي يحتكم إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعا للخلاف. وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معا.

ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الكاتب أنه حشر نفسه فيما لا يحسه، وأنه لا يفهم معنى قطعية الثبوت، ولا معنى قطعية الدلالة!

ثانياً : أوهم الكاتب أن نصوص الشريعة القطعية يمكن أن تتعارض مع المصالح الاجتماعية للناس . وهذا لا يمكن أن يقع إلا من باب الوهم والخطأ . فمن المقرر المعروف : أن القطعيات لا تتعارض أبداً .

فإذا أن يتوهم غير المصلحة مصلحة ، وإما أن يتوهم غير القطعي قطعيًا . وقد سنا هذا وشاهدناه فيما طالب ويضال به دعاة العلمانية والتبعية للعرب أو شرق . فمنهم من طالب باسم المصلحة بإباحة العناء ، ومنهم من طالب بإباحة خمر ، ومن طالب بإباحة الربا ، ومنهم من طالب بتعطيل فريضة الصيام ، ومنهم من طالب بتجميد فريضة الحج ، ومنهم من طالب بالتسوية بين الأبناء لبنات في الميراث ! كل هذا بدعوى الحرص على المصلحة . مع اليقين أن لا مصلحة في شيء من ذلك على التحقيق . وهؤلاء يزعمون أنهم أعلم بمصالح الناس من رب الناس ، أو أنهم أبر بهم ممن خلقهم فسوأهم ، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة !

ثالثاً : حاول الكاتب أن يفرق بين العبادات والمعاملات ، فجعل كل العبادات من الثواب ، وكل المعاملات من المتغيرات .

وهذا ليس بمسلم ولا صحيح . فهناك من أحكام العبادات ما ليس من الثواب ، لأنه ثبت بصر غير قطعي الثبوت والدلالة ، ولهذا اختلفت المذاهب في كثير من أحكام العبادات ولا سيما في الركاة ، التي هي عبادة وحق مالي (ضريبة) معاً . وقد بين ذلك في كتابنا «فقه الركاة» وفي سلسلة تيسير الفقه (فقه الطهارة) و(فقه الصيام) وكذلك في كتابنا «مائة سؤال في الحج والعمرة»

كما أن من أحكام المعاملات وشؤون الحياة : ما هو من الثواب ييقن ، وقد ورد في القرآن وأسنه ورود العبادات تماماً ، وربما بنفس الصيغة ، مثل قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ » (البقرة : ١٧٨) ، فهذا شأن الآية التي جاءت بعده بثلاث آيات . وهي قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » (البقرة : ١٨٣) .

ولم يجد الكاتب من يعتمد عليه في دعواه المرفوضة والمقوضة إلا ما نقله عن نجم الدين الطوفي، الذي أخذوا بعض كلامه، ولم يستوعبوا كل ما قاله، فظلموا الرجل، وظلموا العلم والحقيقة.

ذلك أن الطوفي حين تحدث عن تعارض النص والمصلحة لم يقيد النص بأنه «القطعي الثبوت والدلالة» فكلامه عن مطلق النصوص، وهذا قد براد به النصوص الطبية التي تحتل التخصيص بالمصلحة القطعية. وهو فعلا جعل ذلك من باب التخصيص والبيان لا من باب الإلغاء، أو الافتيات على النص. وقد بينا من نصوص كلامه نفسه - فيما مضى : أن النص القطعي في متنه وسده، أو في ثبوته ودلالته، يستحيل أن يعارض مصلحة قطعية.

رابعاً: أم ما ذكره الكاتب حول «الحدود» فقد سقط فيه سقطات لا نهوض له منها، إلا أن يتداركه الله بتوبة منه ورحمة، فقد ظهر فيما كتب قلة معرفته بمقدم الله تعالى في علاه، وبالشرع والفقه، وبالقرآن، وبالتاريخ، وبالواقع.

(أ) أم قلة معرفته بالله تعالى. فقد وقف مما شرعه الله من الحدود موقف خائر المراتب، وحاول أن يستنجد بشيخه «الطوفي» في فسه، ليخرجه من حيرته وشككه.

وكان يكفيه قول الله سبحانه: «وما كان المؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» (الأحزاب: ٣٦)، ليحرم أمره ويعلن كما أعلن المؤمنون دائماً: «سمعا وأطعنا عفراتك ربنا وإليك المصير» (البقرة: ٢٨٥).

أم أن يتعالم على الله، ويستدرك عليه، ويحسب أنه أعلم منه بأحوال خلقه، وأمر بهم من حل جلاله، فهذه هي الطمّة: «قل أنتم أعلم أم الله» (البقرة: ١٤٠)!

(ب) وأما ضحالة معرفته بالشرع والفقه، فتتمثل في أمرين:

أولاً : توهمه أنه قد يأتي بما ينافي مصلحة الخلق، والشرع إنما أقيم لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، كما حقق علماء الأمة، وكما دل عليه استقراء الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة الصريحة.

وإذا قيل فيما لا نص فيه : حيث توجد المصلحة فثم شرع الله ، فأولى أن يقال فيما فيه نص : حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة !

غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، أنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، أنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية.

ولا يقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علماً، ولا يُعْرَبُ عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض

ثانياً : أنه يريد أن يحيل الثواب إلى متغيرات . أعني أنه يريد أن يجتهد فيما لا يقبل الاجتهاد، إذ محل الاجتهاد - بالاجماع اليقيني - هو ما كان ظنياً في ثبوته أو في دلالة أو فيهما معا .

أما الأحكام القطعية، ثبوتاً ودلالة - مثل أحكام الحدود الثابتة بمحكم القرآن مثل حد السرقة - فليست محلاً للاجتهاد والقبيل والقال، إلا في تفصيلات أحكامها وتطبيقاتها .

ولو كان كل حكم شرعي قابلاً للأخذ والرد، والجذب والشد، لأصبح شرع الله مادة «هلامية» يشكلها كل من شاء بما شاء، وكيف شاء . ولم يصبح الشرع ميزاناً يحكم الناس إليه إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا اختلفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان آخر، ومعيار آخر، ويتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، يستقيم باستقامتهم، ويعوج باعوجاجهم . وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله، ورسالته في صسط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى عدل الله وصراطه المستقيم .

استنجد الكاتب بالطوفي لا ينجده

واستنجد الكاتب بالشيخ الطوفي هنا لا ينجده، لأن الطوفي لم يقل: إن المصلحة تلغي النصوص القطعية، أو تنسخها، ولا يتصور من مسلم - فضلاً عن فقيه أصولي - أن يقول هذا، لأن مقتضى هذا أن ينسخ الناس أحكام الشرع بأهوائهم أو آرائهم القاصرة، وأن يكون رأي البشر فوق وحي الله، وأن يكون الإنسان أعلم من الله بمصلحة عباده، وهذا ما يرفضه الطوفي ومن دونه بيقين لا ريب فيه. ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ؟﴾ (البقرة: ١٤٠).

كل ما يؤخذ من كلام الطوفي: أن النصوص الظنية تُخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيد. وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة، لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصص أو التقييد، إنما يكون ذلك في «العمومات» و«المطلقات» من النصوص. فالعام قابل لأن يخص، والمطلق قابل لأن يقيد. لهذا قال الجمهور من الأصوليين: إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية.

ثم إن الطوفي استثنى «العبادات والمقدرات» من تأثير المصالح عليها. والعبادات معروفة. أما المقدرات فيعني ما قدر الشرع فيه مقادير وحدود معينة مثل: أنصبه الميراث، وعدد الطلاق، والوفاة، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها. فلا يقبل عند الطوفي أن يقول قائل: إن المصلحة تقتضي أن نحمل حد الزنا ثمانين جلدة مثل حد القذف، لعصوم البلوى بالرنا، وغير ذلك من الأعذار والتعليلات. لأن هذا التقدير من حق الشرع، وليس للناس أن يجتهدوا فيه بدعوى المصلحة أو غيرها.

وأبعد من ذلك - بلا ريب - أن يقال: نغير حد السرقة بالجلد بدل القطع، إذ لا يجوز لنا أن نضع حداً مكان حد آخر. فنبدل أحكام الله تعالى.

وأبعد ثم أبعد من ذلك أن يقال: إن المصلحة في عصرنا تقتضي أن تلغي الحد بالكلية، ونستبدل به عقوبة أخرى من عندنا، أو لا نستبدل به شيئاً أبداً، كما في

كثير من جرائم الزنا التي لا يرى القانون الوضعي المستورد أي عقوبة عليها،
مادامت برضا الطرفين الراشدين!

إن الطوفي لا يقبل إنقاص الحد المصوص عليه عشر حللات، فكيف يتصور أن
يلغي حدود الله كلها باسم المصالح المزعومة؟

بل رأينا الطوفي في كلامه عن نـمـصلـحة ينص صراحة على أن الحدود
التي جاءت بها النصوص متفقة تماما مع مصالح الخلق. فهو يتحدث عن
«المعاملات» فيقول:

«أما المعاملات وبحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة
وباقى أدلة الشرع: إما أن يتفق أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق
النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي:
قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب. ونحو ذلك
من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. وإن اختلفا، فإن أمكن
الجمع، فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام
والأحوال دور بعض على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة
أو ببعضها». (١).

فاطر كيف يص الطوفي صراحة على أن النص والإجماع والمصلحة جميعا،
كلها قد اتفقت على فرضية الحدود والقصاص.

(ح) وأما صحالة معرفته بالقرآن الكريم، فهي ضحالة فاضحة، مع جرأة بالغة.
فهو يريد أن يفسره بهواه ويحرف كلامه عن مواضعه، ويقول على الله بغير
علم، مخالفا الأولين والآخرين.

وضحالتـه هـا تـمـثـل هـنـا فـي عـدم إلمـامـه مـعـايـي القـرآن، وأحكام القرآن، وتاريخ
نزول القرآن، وكل ما يتعلق بعلوم القرآن.

فهو يريد أن القرآن رول في مجتمع لا يحتاج إلى سواعد أبنائه في رراعة ولا

(١) انظر التعيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٢٧٧، صفة مؤسسه الريان- بيروت، مكتبة المكيه

صناعة، كما يحتاج مجتمعنا اليوم! إذ كان ذلك المجتمع يعتمد على التجارة. فلهذا شرع له حد السرقة بقطع اليد. ومعنى كلامه: أن حد السرقة لا يصلح إلا في المجتمعات التجارية دون غيرها!!

ولا أدري كيف اجتراً الكاتب على أن يقول مثل هذا القول؟ وعلى أي منطق استند؟

فالمجتمع الذي نزلت فيه آية حد السرقة - وهو مجتمع المدينة - كان في أساسه مجتمعاً زراعياً، على خلاف مجتمع أهل مكة.

ثم كان هو مجتمع جهاد وكفاح مسلح، كل أبنائه في حالة تعبئة ضد القوى المعادية والمتربصة: وثنية ويهودية وبيزنطية ومجوسية. وهو في حاجة إلى سواعد أبنائه للجهاد العسكري، كما هو في حاجة إلى سواعدهم للجهاد من أجل العيش والحياة الطيبة.

ثم هل القرآن نزل لمجتمع المدينة وحده، أو أنزله الله للعالمين؟ فمن المقطوع به أنه: هداية الله للناس كافة، ورحمة الله للعالمين. في كل زمان ومكان، ونصوص القرآن نصوص عامة خالدة.

ومن ناحية أخرى: هل شرع الله الحكيم حد السرقة ليحرم المجتمع من سواعد أبنائه؟ أو ليحتمي المجتمع من الذين يستخدمون سواعدهم لتدمير أمن المجتمع. وحرمان الذين يستعملون سواعدهم من ثمرات عملهم؟

وليت شعري كم ساعدا ستُقطَع من السواعد المعتدية، لتحتمي آلافاً وملايين من السواعد والرهءوس التي لا يبالي أولئك المجرمون بقطعها في سبيل الوصول إلى مآربهم، والنجاة بأنفسهم من أيدي العدالة؟!

(د) وأما قلة معرفته بالتاريخ فواضح للعيان، برغم ما يدعيه أنه من قارئ التاريخ، ومستنطقه، ولكنه يقرأ منه ما يوافق مشربه، ويخدم عرضه، ويهمل منه ما لا يلائم هواه. ثم هو يستنطقه بما لا ينطق. ويستلهم منه ما لا يلهم. فهي قراءة انتقائية موجهة مغرضة.

لقد جهل الكاتب أو تجاهل أن الإسلام - منذ القرن الأول - حكم أقطارا شتى تضم بلاد الحضارات العريقة الكبيرة: حضارات الفرس، والروم، وبابل، ومصر، واليمن، وغيرها... ولم يقل أحد في تلك الأقطار: إن أحكام القرآن إنما نزلت لمجتمع بسيط غير مجتمعاتنا هذه العريقة في المدينة، فلا يليق بنا أن نطبقها!

بل وجدت كل هذه المجتمعات في أحكام القرآن حمايتها وأمنها، ومصلحة دنياها وأخرها، برغم أنها كلها كانت في حاجة إلى سواعد أبنائها!

وجهل الكاتب أو تجاهل أن المجتمعات التي سعدت بالإسلام، وطبقت فيها أحكامه، وأقامت حدوده، كانت في طبيعة المجتمعات البشرية إنتاجا وازدهارا وتقدما، ولم يمنعها قطع يد السارق أن تنتج وتتقدم وتتبوأ مكانتها تحت الشمس، بل وفّرت الحدود لها الأمن الذي لا بد للناس منه لكي يعملوا وينتجوا.

وكأنني بالكاتب يتخيل أن إقامة حد الله في السرقة ستملأ الطرقات بمقطوعي الأيدي!

وهذا ما لم يحدث قط في التاريخ. فعقوبة السرقة عقوبة رادعة زاجرة، فهي تردع السارق نفسه أن يعود لمثل حريمته، وتردع غيره أن يمضي في نفس طريقه، فيصيبه ما أصابه، ولهذا وصفها القرآن بقوله: ﴿ نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٨).

على حين نرى عقوبة السحر لا تردع المجرم، ولا ترجر غيره، ولهذا كثر «أصحاب السواقي» الذين يكررون الجريمة برغم السجن عليها مرات ومرات، فالسجن لا يردع ولا يؤدب، بل كثيرا ما يعطى فرصة لمزيد من المهارة في السرقة وفنونها، ومزيد من الصراوة في اقتحام المحاطر، لاختلاط اللصوص والمجرمين بعضهم ببعض، وتعلم بعضهم من بعض.

(هـ) وأما قلة معرفته بالواقع، فإن ما يحدث في العالم الإسلامي كله يرد عليه. فقد عطل المسلمون في شتى أوطانهم أحكام الشريعة، ومها الحدود، وحد

السرقه على الأخص ، وسلمت السواعد التي أظهر الكاتب الإشفاق عليها ،
فماذا كانت النتيجة؟

هل انتقل المسلمون بتعطيل حد السرقة وبقية أحكام الشريعة من دنيا التخلف إلى
دنيا التقدم؟ هل لحقوا بعصر الفضاء و«الكمبيوتر» والثورة التكنولوجية
والبيولوجية؟ بل هل صنعوا السلاح الذي يحميهم ، وأنتجوا الغداء الذي
يكفيهم؟!

للأسف لم يفعلوا شيئا من ذلك ، ومازالوا في مؤخرة القافلة في العالم الثالث ،
أو الرابع ، لو كان هناك رابع!

لقد أشفق الكاتب - بقلبه الحنون - على سواعد اللصوص المجرمين أن تقطع . .
ولم نر لديه مثل هذا الحنان والإشفاق على ضحايا المجرمين ؛ الذين تُسلب
أموالهم ، وتهدد بيوتهم ، وتتهك حرمااتهم ، وقد تقطع أيديهم ورقابهم . إذا هموا
بالتعرض للجاني أو الإمساك به .

وبجوارنا بلد عربي إسلامي ، كان يضرب به المثل في الفوضى واختلال الأمن .
حتى كان يقال فيمن ير حل إليه لحج أو عمرة : الذهاب مفقود والراحع مولود! فما
إن حكمه الملك عبد العزيز بن سعود رحمه الله ، وأقم فيه الحدود حتى تغير الحال ،
وغدا يضرب به المثل في الأمان والاطمئنان . حتى تمر الأشهر ولا تقطع يد واحدة .
بفضل تنفيذ هذا الجانب من أحكام الإسلام ، وإن كان هناك تقصير في بعض
الجوانب الأخرى .

إن مصلحة الناس الحقيقية تتحلى في طاعتهم لربهم ، وتحكيم شرعه في
حياتهم ، وإقامة حدوده - بشروطها - على من يستحقها منهم .

فلم يشرع رب اساس للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم . وإن جهل ذلك
من جهل منهم . فهو أبرُّ بهم من أبائهم وأمهاتهم . وأعلم بمصلحتهم من أنفسهم :
﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (الملك ١٤) .

المدرسة الثالثة

المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

٢. المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

وثلاثة المدارس هي : المدرسة الوسطية ، وهي : التي تسير على النهج الوسط لأمة الوسط ، فهي وسط بين المدرستين السابقتين ، فلا تغلو مع الغالين ، ولا تفرط مع المفرطين . إنها مدرسة «الصراط المستقيم» التي ترفض التطرف والتسيب كيهما ، وتؤم بالتوازن والاعتدال ، وتعمل بموجب قول الله تعالى : ﴿ أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾ (٨) وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴿ (الرحمن : ٨ ، ٩) .

فهذه هي الوسطية القرآنية : لا طغيان في الميزان ، ولا إخسار في الميزان .

وتتجلى وسطية هذه المدرسة في موضوعها ، بأنها تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية ، وتفهم اجزئيات في ضوء الكليات ، ولا تغلو في اتباع ظواهر النصوص ، والتمسك بحرفية الألفاظ : غلو المدرسة اللفظية ، التي سميناهـا . «مدرسة الطاهرية الجدد» وتحدثنا عنها وعن فقهها فيما سبق .

كما لا تفرط ، فتعتمد إلى إهمال النصوص ، والإعراض عنها : تفریط المدرسة «تفريية» ، التي سميناهـا : «مدرسة المعطلة الجدد» .

تؤم المدرسة الوسطية : بأن أحكام الشريعة معللة ، وأنها كلها على وفق حكمة ، وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق ، فإن الله تعالى غني عن عـالمين ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، كما قال الله تعالى : ﴿ يَأْيُهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (فاطر : ١٥) . فهو سبحانه إذا أمر أو نهى ،

أو حلال أو حرم، فإنما ذلك لمنفعة عباده، بلا ريب، علم ذلك من علم، وجهل ذلك من جهل.

ذلك أن من صفات الله تعالى «الحكمة» ومن أسمائه سبحانه «الحكيم» والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً أو اعتباطاً، كما لا يخلق شيئاً باطلاً أو لهواً. بل كُلٌّ مِنْ خَلْقِهِ وأمره أو قدره شرعه: مرتبط بحكمته البالغة.

ولهذا وصف القرآن أولى الألباب بأنهم يتفكرون في خلق السموات والأرض قائلين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُدْحًاكَ﴾ (آل عمران: ١٩١).

وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون ١١٥) وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (ص: ٢٧). وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (٣٨) ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨، ٣٩).

فهذا الخالق العظيم ينزه نفسه عن الباطل والعبث واللعب، وأثبت أنه خلق كل شيء بالحق، كما أنه أنزل كتابه بالحق، وأرسل رسوله بالحق: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥)، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (البقرة: ١١٩). فهو لا يخلق إلا بالحق، ولا يشرع إلا بالحق. وبعبارة أخرى: لا يخلق إلا لحكمة، ولا يشرع إلا لحكمة. إنه العليم الحكيم.

ومن صفاته تعالى كذلك: الكرم والبر والرحمة ومن أسمائه: الكريم والبر والرحيم.

ولهذا لا يخلق ولا يشرع إلا ما فيه خير عباده، ومصلحة خلقه، براهم، وإحساناً إليهم، فقد كتب على نفسه الرحمة: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (الطور: ٢٨).

ومن هنا نجد الشارع الحكيم - في كتابه وسنة نبيه - يتبع كثيراً من الأحكام ببيان

عليها وحكمها والمصالح المترتبة عليها، وذلك في مئآت المواضع، وبخاصة في معاملات بين الناس بعضهم وبعض .

ولهذا أجمع العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعليل أحكام الشريعة وربطها بحكم والمصالح^(١) . بل استدل الذين يقولون : « شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد » بقولهم : إن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة : يدل على تعلُّق المصلحة به ، لأنه من حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة ، ويدل على اعتبار الشرع له ، فلا يجوز تعدول عنه حتى يدل على نسخه دليل^(٢) .

ولهذا قال المحققون : إن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً . سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية ، وهي القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة

وقال الإمام الشاطبي : إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وإن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقرار الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي ، الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث يتنظم من مجموعها أمر واحد ، تجتمع عليه تلك الأدلة . على حد ما ثبت عند العامة : جود حاتم ، وشجاعة على رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك ، فلم يعتمد الناس في ثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألقوا أدلة الشريعة كلها دائرة على

(١) انظر : كتاب «تعليل الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شليبي .

(٢) روضة الناظر لابن قدامة : ص ٧٣ .

الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة^(١). اهـ.

وما ذكره العلامة الشاطبي في المغرب وفصل فيه القول في جزء كامل من كتابه العريد «الموافقات». قرره قبله علماء محققون في المشرق. منهم الإمام ابن القيم، الذي أكد أن الشريعة أساسها ومبناها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها^(٢).

ومثل ذلك ما قرره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقبل هؤلاء قرر حجة الإسلام الغزالي: أن مقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم، وأضاف الإمام شهاب الدين القرافي: وأعراضهم.

وهذا ما تؤمن به المدرسة الوسطية التي لا تغفل المقاصد، ولا تهمل النصوص. بل تنظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية. وترى أن الله تعالى لم يشرع الأحكام إلا لمصلحة عباده، وأنه لا يوجد حكم شرعي مقطوع به يخالف مصلحة للناس مقطوع بها. لأن الذي أنزل هذه الشريعة وأوجب على الناس الاحتكام إليها، هو الذي خلق الناس وأمدهم بنعمه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فالزمهم به. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤) فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم. وأرحم بهم من آلائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم. أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعتنّهم وينزّمهم العسر والخرج. وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لَكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾

(١) انظر: الموافقات (١ / ٩٦).

(٢) إعلام الموقعين: (٣ / ٥).

(البقرة: ١٨٥)، ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَ كُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٦)، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨)، ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٢٠) ﴿ هُوَ احْتَأْتُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: ٧٨).

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقية يعارضها النصوص القطعية، تصورا نظريا أو افتراضيا محضاً، لا وجود له في أرض الواقع.

ويسبغني أن نحرر محل النزاع هنا، وهو التعارض بين قطعي النصوص، وقطعي المصالح، وهو ما نقول بامتناعه.

أما التعارض بين مصلحة حقيقية معتبرة وبين نص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعبرة شرعاً.

وهذا ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب ومن وافقه من الصحابة في قضية قسمة الأرض المفتوحة على العائمين، وتوقفه في ذلك. وانتهى إلى تخصيص (ما غنمتم) في الآية بالمتنولات ونحوها، مما يغنم ويحاز حقيقة وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

وهو ما صنعه سيدنا عثمان حيث رأى التقاط ضوال الإبل، وحفظها في بيت المال، حتى لا تضيع على أصحابها، ولم تكن تلتقط على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وهو ما صنعه بعض فقهاء التابعين في حديث امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير حيث شك إليه أصحابه الغلاء، وقوله: «إن الله هو المسعر القابض الباسط»^(١) إذ حملوا ذلك على حالة الغلاء الطبيعي - الناتج عن العرض والطلب - وليس الغلاء الناتج عن احتكار التجار، والعمل على إعلاء الأسعار.

(١) رواه أحمد (١٤٠٥٧) عن نس وقل محررحو المسند بسنده صحيح على شرط مسلم، ورواه أبو داود (٣٤٥١)، وابن ماجه (٢٢٠٠)، والترمذي (١٣١٤)، وأبو يعلى (٢٨٦١).

وكذلك التعارض بين نص قطعي ومصلحة موهومة : لا يدخل في ما نحن فيه .
والواقع أن هذا هو ما يوه به موهون اليوم من زعم أن هناك مصالح للناس يعارضها
الشرع .

فمن نظر إلى هذه المصالح المدّعاة بموضوعية وإنصاف : لم يجدها مصلحة
حقيقية على الإطلاق .

فلا يوجد مصلحة حقيقية في «إيقاف حدود الله» التي أوجبتها النصوص
القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخمر» التي حرمتها النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الربا» الذي حرّمته النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة الخلاعة» التي حرمتها النصوص
القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في تعطيل الزكاة» التي فرضتها النصوص
القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في منع تعدد الزوجات» الذي أحاطته النصوص
القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في إباحة البغاء» الذي حرّمته النصوص
القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية «في التسوية بين الابن والبنت في الميراث» الذي منعت
النصوص القطعية .

وهكذا كل ما ينادي به «عبيد الفكر الغربي» اليوم مما تعارضه الشريعة بيقين ،
ليس فيه عند التحقيق أى مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم
أو معادهم .

إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية له. ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن يقولوه. ولو غيّر الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما يكونون إلى تغيير موقفهم. فإنما يتبعون سنته - فكروا وعملا - شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه، كما أنبأ المعصوم صلى الله عليه وسلم^(١).

(١) إشارة إلى حديث أنى سعيد الخدري الذي رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٣٢٠) وبصه «لتنص من كان قبلكم شبرا بشبرا وذراعا بذراعا، حتى لو دخلوا جحر ضب تعتموهم، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟».

سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

١. الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق.
٢. ربط نصوص الشريعة وأحكامها بعضها ببعض.
٣. النظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا.
٤. وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر.
٥. تبني خط التيسير والأخذ بالأسر على الناس.
٦. الانفتاح على العالم، والحوار والتسامح.

سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

تتميز المدرسة الوسطية بحملة من السمات والخصائص الفكرية والخلقية، تحدد ملامحها، وتميز شخصيتها عن المدرستين السابقتين: المدرسة الحرفية أو الظاهرية، التي تنظر إلى النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد، والمدرسة المقابلة لها، التي تعفل النصوص الجزئية من القرآن والسنة، ولا تلقي لها بالا، برغم أنها تهتم فقط بروح الدين، ومقاصد الشريعة.

فهذه المدرسة وسط بين هاتين المدرستين، ولهذا تميزت بالخصائص التالية:

١. الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق^(١)

أولى هذه الخصائص والسمات: أنها تؤمن بحكمة الشريعة وسموها، وتضمنها لكل ما يحتاج إليه الخلق، وما ينفعهم ويرقى بهم، لأنها منزلة من عليم حكيم، فهي تمثل علمه وحكمته جل شأؤه. إذ لا يتصور أن يشرع العليم الحكيم لعباده حكماً يضرهم في معيشتهم، أو يعسر عليهم حياتهم، أو يوجب عليهم العنت والحرج في دينهم. إلا أن يشرع ذلك وهو غير عالم بما فيه عنت وحرج وضرر، أو يكون عالماً، ولكنه أراد أن يُعنت خلقه ويحرجهم. وكلاهما مستحيل عليه سبحانه وتعالى.

أما عدم العلم، فهو منهي عنه جل وعلا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى

(١) انظر ما ذكرناه في كتاب «درجعة العيب في الإسلام للقرآن والسنة» تحت عنوان: «الإيمان بحكمة الشريعة وعدم تناقضها» طبعة مكتبة وهبة.

عليه نبيّ في الأرض ولا في السماء ﴿ (ال عمران : ٥) . وهو الذي خلق الإنسان ويعلم ما يصلحه وما يفسده ، وما يرقى به وما يهبط به ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك : ١٤) .

وأما أنه أراد أن يعنت عباده ، ويريد بهم العسر وأخرج ، فهذا قد بقاء الله بعباده قاطع في كتابه العزيز ، حيث قال ﴿ ولو شاء الله لأعتكم ﴾ (البقرة : ٢٢٠) . وقال : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (البقرة : ١٨٥) . وقال : ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ﴾ (المائدة : ٦) . وقال : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ (الحج : ٧٨) . وقال : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا ﴾ (النساء : ٢٨) .

كما أن هذا يتنافى مع الرحمة التي وصف بها نفسه : ﴿ إن الله بالناس لرؤوف رحيم ﴾ (البقرة : ١٤٣) ، ووصف بها رسالة محمد : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ (الأنبياء : ١٠٧) .

ولهذا تؤمن المدرسة الوسطية بأن الشريعة الإسلامية تتضمن كل ما فيه رحمة بالعباد ، وتيسير عليهم ، وتخفيف عنهم ، ومن ظن أن الشريعة بخلاف ذلك ، فقد افترى عليها ، وظن بمنزلها ظن السوء ، أو على الأقل ، أخطأه الحق والصواب في دعواه .

كما تؤمن المدرسة الوسطية بحكمة الشريعة في كل ما جاءت به من أحكام ، وأن لها في كل ما شرعته : مقصدا تهدف إلى تحقيقه ، يتضمن خير الخلق ومصلحتهم في الدنيا والآخرة ، وأن هذه المقاصد - في غير التعديلات - يمكن أن تُعرف ، بل ينبغي أن تُعرف ، لتبنى عليها الأحكام من ناحية ، وتطمئن بها قلوب المكلفين من ناحية أخرى ، إذا تعبدوا بما يدركون حكمته وفائدته ، وما يعرفون أسرارهِ وأغوارهِ .

ومن الواجب على الفقهاء المجتهدين : أن يبدلوا قصارى جهدهم في معرفة

حكمة الشريعة، ومقصدها من وراء ما شرعته. وسينتهون إلى ما قاله ابن القيم رحمه الله «إن الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلح كلها، وإن كل مسألة فيها خرجت من الحكمة إلى العبث، ومن العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى صدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة في شيء، وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(١).

٢- ربط نصوص الشريعة وأحكامها ببعضها ببعض^(٢)

وتؤم المدرسة الوسطية كذلك بأن من أراد أن يفقه هذه الشريعة حقاً، ويعرفها على حقيقتها كما أراد منزلها، وكما دعا إليها رسول الله، وكما فهمها أصحابه وتابعوهم بإحسان، فإن عليه ألا يطر في نصوصها وأحكامها مجزأة مبعثرة، لا رابط بينها ولا صلة لبعضها ببعض، بل عليه أن يربط بين أحزائها بعضها ببعض، ويظر في أحكامها نظرة شمولية مستوعبة، ولا ينبغي أن يستهويه تقسيم الفقهاء قديماً، أو القانونيين حديثاً، أبواب الشريعة وأحكامها إلى عبادات، وأحكام، ومعاملات، وحديات وعقوبات، وأقضية ودعاوى، وسياسة شرعية، وجهاد وعلاقات دولية، فإن العقية الحق، يجد بين هذه الأبواب كلها ترابطاً في كثير من الأمور، بحيث يؤثر بعضها في بعض، ويستمد بعضها من بعض، ويفسر بعضها بعضاً، ويخدم بعضها بعضاً.

ومن عرف هذه الخصيصة استطاع أن يحل كثيراً من المشكلات التي قد تقف مُعَقَّدة أمام غيره.

٣- النظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا

ومن خصائص هذه المدرسة أنها تنظر إلى شؤون الدين والحياة نظرة متوازنة معتدلة، لا علو فيها ولا نغيط، لا طغيان في الميزان، ولا إخماس في الميزان، كما

(١) إعلام الموقعين: ١٥، ١٤/٣.

(٢) راجع المعظم ونصوص لي ذكرهم لأصدين الكتب والنسبة، في كتاب «مرجعية العلماء»

قال الله تعالى : ﴿ أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَان ﴾ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿ (الرحمن : ٨ ، ٩) .

وهذا يعبر عن تسميتها بالمدرسة الوسطية ، فهي وسط في نظرتها إلى الدين ، ووسط في نظرتها إلى الكون والإنسان ، ووسط في نظرتها إلى الحياة ، ووسط في نظرتها إلى الفرد والمجتمع .

٤- وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر

ومن خصائص هذه المدرسة : أنها لا تعيش في برج عاجي ، مستعلية على الناس ، ولا في صومعة منعزلة ، غافلة عما يعانون من مشكلات ، ولا ما يلاسه من محن ، بل هي تعيش مع الناس ، تسمع لأهاتهم ، وتتألم لآلامهم ، وتحس بأوجاعهم الفردية والأسرية والجماعية ، وتعايش ضروراتهم وحاجاتهم القريبة والبعيدة ، السطحية والعميقة ، وتجتهد في أن تشخص الداء ، وتصف الدواء ، وأن تحدد لكل عقدة حلا ، ولكل داء دواء ، ولكل مشكلة علاجا ، من داخل صيدلية الشريعة نفسها ، فما أنزل الله داء إلا أنزل دواء ، علمه من علمه وجهله من جهله ، وهذا ينطبق على الأدوية المادية ، كما ينطبق على الأدوية المعنوية .

ولأنها مندمجة مع الناس تقدر ضروراتهم وحاجاتهم ، وتحاول أن تلبى هذه الحاجات باسم الشريعة ، التي لا تضيق عن علاج حاجات الناس ، وإن صعبت .

وقد دخلت الشريعة بلاد الحضارات القديمة ، فلم تقف عاجزة أمام قضية ، ولم تعلن يأسها من حل مشكلة ، بل وحد فقهاؤها - منذ زمن الصحابة - في أصولها وأحكامها كل ما يصلح الناس ويرقى بهم .

ومن هنا نجد حرص علماء هذه المدرسة على إيجاد حلول لكل المشكلات ، ليقينهم بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان .

وهذا ما حاوله المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث ، الذي يعنى بفقر الأقليات في أوروبا : أن يوجد حلا لبعض مشكلات الأقلية الإسلامية : الاقتصادية منها ، مثل

إنشاء البيوت السكنية عن طريق البنك الربوي، ومثل بقاء الزوجة المسلمة مع زوجها إذا أسلمت وهو باق على دينه، وهذه الفتاوى إنما خرجت على قواعد من داخل فقهاء الإسلام^(١).

٥. تبني خط التيسير والأخذ بالأسر على الناس^(٢)

ومن خصائص هذه المدرسة: أنها تبني خط التيسير على الخلق، والتخفيف عنهم، وهذا فرع عن التخصيص السابقة. وهي في هذا تتبع ولا تبتدع، فالتيسير هو المنهج القرآني، والمنهج البوي، وهو الذي علمه الرسول لأصحابه وأمرهم باتباعه أفراداً أو جماعة، فحين بعث أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن: أوصاهما بهذه الوصية الجامعة: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، وتطوعوا ولا تغتلبوا»^(٣).

وما وصي به معاذ وأبا موسى: وصي به الأمة كلها، كما روى عنه أنس أنه قال: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»^(٤)، فالمطلوب هو التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة.

وليس معنى هذا: أن المدرسة الوسطية تلوي أعناق النصوص لتبحث عن الأسر والأسهل على الناس، بل هي تدبر النصوص، وتعمق في فهمها، لتبحث عن سر الدين الذي أودعه الله فيها، ولو كان هناك قولان متساويان أو متقاربان أحدهما أحوط، والآخر أسير، فإنها تأخذ بالأسير، عملاً بما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير بين أمرين إلا اختار أسيرهما.

(١) انظر: ما ذكرناه في كتابنا «في فقه الأقليات المسلمة».

(٢) انظر ما ذكرناه في كتابنا «الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد» تحت عنوان: من التعسير والتنفير إلى التيسير والتبشير.

(٣) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (١١٣٠) رواه الحارثي في الأدب (٦١٢٤)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٣) عن أبي موسى.

(٤) متفق عليه كما في اللؤلؤ والمرجان (١١٣١) رواه الحارثي في العلم (٦٩)، ومسلم في الجهاد (١٧٣٤) عن أنس.

وقد كان علماؤنا يرجحون بعض ما يقولون من آراء بقولهم: هذا أرفق بالناس.

كما كانوا يجتهدون في تصحيح معاملات الناس بقدر الإمكان. تسندهم في ذلك القواعد الشرعية المقررة: الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، والضرر يزال، والعادة محكمة، والمشقة تجلب التيسير. إلى آخر هذه القائمة من القواعد التي أصلها الفقهاء، واستنبطوها من نصوص الشريعة واستقراء أحكامها.

٦. الانفتاح على العالم، والحوار والتسامح^(١)

وتؤمن المدرسة الوسطية بعالمية الإسلام، وأنه رحمة للعالمين، ودعوة للناس جميعا، ولهذا لا تشغلها المشكلات المحلية عن البعد العالمي، فهي تؤمن بوحدة الأسرة البشرية، وأنها جميعا تنتمي من ناحية الخلق إلى رب واحد، ومن ناحية النسب إلى أب واحد، وتتبنى التسامح بين الأديان، والحوار بين الحضارات، ناهيك بالتقريب بين المذاهب.

ولا غرو أن تؤمن بثقافة عالمية ربانية إنسانية أخلاقية، تدعو إلى الحب لا الكراهية، وإلى التسامح لا التعصب، وإلى الرفق لا العنف، وإلى الحوار لا الصراع، وإلى الحرية لا الإكراه، وإلى التنوع لا الإقصاء، وإلى السلام لا الحرب، وإلى الرحمة لا النقمة.

ومما يعينها على ذلك: إيمانها بضرورة التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والانفتاح في الفكر، والإبداع في الحضارة، والشمولية في التنمية.

(١) انظر ما ذكرناه في كتابنا: «ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق» طبعة دار الشروق.

مرتكرات المدرسة الوسطية

- ١- البحت عن مقصد النص قبل إصدار الحكم.
- ٢- فهم النص في ضوء أسبابه وملايساته.
- ٣- التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة.
- ٤- الملاءمة بين الثوابت والمتغيرات.
- ٥- التمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات.

مرتكزات المدرسة الوسطية

ترتكز المدرسة الوسطية على جملة أمور، ترى أنها العُمدُ الأساسية التي تبني عليها نظريتها، ويتمثل ذلك فيما يأتي:

١- البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم

أول مرتكزات المدرسة الوسطية: أنها تجتهد في البحث عن مقصد النص شرعي وهدفه، قبل أن تسارع بإصدار الحكم من مجرد لفظه. وذلك لا يكون إلا بطول البحث والتدبر للنصوص الواردة.

إن من المهم لكل مجتهد -كلي أو جزئي- في مسألة من المسائل: أن يعرف مقصد الشارع فيما أمر به أو فيما نهى عنه. حتى يكون حكمه على المسألة حكماً صحيحاً. فالمقصد الشرعي هنا له دخل في توجيه الحكم بالوجوب أو الاستحباب في أمور، وفي التحريم أو الكراهية في المهيئات، وفي الحكم بالحل والإباحة فيما عدا ذلك.

إنه لا يتصور أن يكون الشيء من «الضروريات» التي لا تقوم الحياة إلا بها، ثم يكون حكمه هو مجرد الاستحباب، ناهيك بالإباحة.

ولا يتصور أن يكون الشيء مما ينقص هذه الضروريات، بل مما يأتي عليها -نقص والبطالان-، ثم يكون حكمه الكراهة، ناهيك بأن يكون مباحاً.

ولا يتصور أن يكون الشيء من «التحسينات» أو «الكماليات» - كما يقول في عصرنا - ثم يكون حكمه الإيجاب والفرضية الملزمة.

خذ مثلاً : قضية « اللحية » وما ورد فيها من أحاديث صحاح تأمر بإعنائها : هل يؤخذ منها حكم الفرضية والإيجاب أو الندب والاستحباب ؟

فقد صحح مما ورد فيها من السنة ثلاثة أحاديث مرفوعة متصلة :

(أ) أولها : حديث ابن عمر ، ونصه : « خالفوا المشركين (وفي لفظ : المجوس) ، وقُروا (وفي لفظ : أوفوا) اللحي ، واحفوا (وفي لفظ : حقوا ، وفي آخر : أنهكوا) الشوارب ^(١) » . وفي رواية عن ابن عمر : ذكر لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - المجوس ، فقال : إنهم يوفرون سبالهم (شواربهم) ويحلقون لحاهم ، فخالقوهم ^(٢) .

(ب) ثانيها : حديث أبي هريرة ، ونصه : « جُزّوا الشوارب (وفي ألفاظ : أحفوا . قصوا . خذوا الشوارب ، أو خذوا من الشوارب) واعفوا اللحي (وفي لفظ : وأرخوا اللحي) وخالقوا المجوس ^(٣) » .

زاد في رواية : « وغيروا الشيب ، ولا تشبهوا باليهود والنصارى ^(٤) » .

وفي رواية : « إن أهل الشرك يعفون شواربهم ، ويحسون لحاهم ، فخالقوهم ، فاعفوا اللحي ، واحفوا الشوارب ^(٥) » .

(ج) ثالثها : حديث أبي أمامة الباهلي ، ونصه : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على مشيخة من الأنصار بيض لحاهم . فقال : يا معشر الأنصار ، حمّروا

(١) متفق عليه كما في التلؤل والمروان (١٤٦) رواه البخاري في الباس (٥٨٩٢) ومسلم في الطهارة (٢٥٩) .

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه (٥٤٧٦) والبيهقي في السنن (١/١٥١) . وحسن إسناده .

(٣) رواه مسلم في الطهارة (٢٦٠) .

(٤) رواه أحمد (٨٦٧٢) ، وقال مخرجه المسند صحيح ، وسنده حسن كما رواه الترمذي (١٧٥٢) ولم يذكر فيه : النصارى ، وقال : حسن صحيح .

(٥) ذكره الهيثمي في مجمع الروائد ، وقال : رواه الطبراني بسندين في أحدهما عرس بن أبي سلمة وثمة ابن معين وغيره ، وضعفه شعبة وغيره ، وبقي رجاله ثقات (١٦٦/٦) .

وصفروا (أي شيبكم) وخالفوا أهل الكتاب . فقلنا : يا رسول الله ، إن أهل الكتاب يتسربلون (يلبسون السراويل) ولا يأتزون؟ فقال : «تسره لوا وائتزروا ، وخالفوا أهل الكتاب» (أي لا تلتزموا بالسراويل ، والسوا هذه وتلك) . قال : فقلنا : يا رسول الله ؛ إن أهل الكتاب يتخففون (يلبسون الخف) ولا يتعلون؟ فقال السي صلى الله عليه وسلم : «فتخففوا واتعلوا (أي اجمعوا بين الأمرين) وخالفوا أهل الكتاب» .

قال : فقلنا . يا رسول الله ، إن أهل الكتاب يقصون عثانيهم (جمع عثنون ، رهو : اللحية) ويوفرون سبالهم؟ (أي شواربهم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «قصوا سبالكم ، ووفرُوا عثانيكم ، وخالفوا أهل الكتاب»^(١) .

فقد اشتركت هذه الأحاديث الثلاثة في تعليل الأمر بالإعفاء بمخالفة المجوس وأهل الكتاب .

ومن هنا يتبين للناظر في مقصود الشارع من أوامره في مسألة اللحية : أنه عللها بعملة نص عليها . وهي مخالفة غير المسلمين في صورتهم الظاهرة ، وهيئتهم سطورة ، حتى يكون للمسلمين تميزهم الخاص ، وشخصيتهم المستقلة في مظهرهم وفي مخبرهم ، ولا يذوبوا في غيرهم من الأمم . وهذا مهم ، وخصوصا في فترة تكوين الأمة .

والتميز في الشكل الظاهر سبيل إلى التميز في الخلق الباطن .

وقد حرص الشارع في كثير من أوامره ونواهيه على هذا التميز ، ولذا كثر عنه هذا التعبير : خالفوا المشركين . . خالفوا اليهود والنصارى . . كما رأينا في الأحاديث التي سبقاها . وما في الحديث المتفق عليه الذي رواه أبو هريرة : «إن يهود والنصارى لا يصبغون (أي شيب اللحية والرأس) فخالقوهم»^(٢)

رواه أحمد (٢٢٢٨٣) وقال محرر حسد مسنده صحيح . ورواه لصراني في الكبير (٧٩٢٤) ولم يذكر فيه ما يتعلق بالتسربل والائزار .

متفق عليه كما في النوع ورحل (١٣٦٢) ورواه البخاري في المصنوع (١٥٨٩٩) . ومسلم في المصنوع والزينة (٢١٠٣) .

فأمر بمخالفتهم في حلق لحاهم وإطالة شواربهم، وأمر بمخالفتهم في صبغ الشيب، وأمر بمخالفتهم في الاقتصار على السراويل، وأمر بمخالفتهم في الاقتصار على لبس الخفاف، وأمرهم بلبس الإزار أحيانا، ولبس النعال أحيانا. فهذا حكم معلل بعلة منصوبة، وليس أمرا تعديا محض، لا تدرك له علة وهو إذن يدور مع علته وجودا وعدما. وهي: المخالفة لغير المسلمين.

فهل هذه المخالفة في الشكل والصورة: تدخل في ضروريات الدين أو في حاجياته أو في تحسيناته؟

الواقع أنها أوفق ما تكون بالتحسينات والكماليات. فهي مقصد تكميلي، لا مقصد تأسيسي، يناسبه التدب والاستحباب لا الفرض والإيجاب. وقد فهم ذلك الصحابة رضي الله عنهم.

بدليل أن بعض ما حاء في مخالفة غير المسلمين في الصورة لم يلتزم به كل الصحابة حتما، مثل صبغ الشيب، إذ وجدنا منهم من يصبغ الشيب^(١). ومنهم من لا يصبغ^(٢)، ويتركه على حاله. وهذا منقول عنهم نقلا صحيحا. فلو كانت المخالفة في الصورة والزِّيَ لازمة دينا، لسارع الصحابة إلى التقيد بها.

وإذا كانت المخالفة في الصورة لغير المسلمين من باب التحسينات، فالأولى بها: أن يكون حكمها هو التدب. وهذا هو الذي يتفق مع حكمة الشرع فيه^(٣).

والاستحباب في باب المأمورات: يشبه الكراهة في باب المنهيات، كلاهما حكم لا تشديد فيه، فلا عقاب على من ترك المستحب، كما لا عقاب على من فعل المكروه.

ولهذا قال المحققون من العلماء: الكراهة تزول بأدنى حاجة. وكذلك الاستحباب بسقط بأدنى حاجة.

(١) كأي بكرو وعمر. انظر فتح الباري في شرح الحديث المذكور (باب الخضاب).

(٢) كأنس وأبي بن كعب. انظر فتح الباري في شرح الحديث المذكور (باب الخضاب).

(٣) راجع ما ذكرناه في كتابنا: «الحلال والحرام»، طبعة مكتبة وهبة.

انظر كيف أمر في حديث أبي أمامة بالجمع بين السراويل والإزار، فلبس هذا حيا وهذا حيناً آخر. ولا نرى المسلمين منذ عدة قرون يلتزمون بذلك! بل نرى جميعاً غالباً يلتزمون لبس السراويل؛ لأنه أستر للإنسان، وأعون على ممارسة نزون الحياة المهنية والمعيشية وغيرها بسهولة. ولم نر نكيرا من أحد من علماء الأمة على ترك الاقتصار.

كذلك لا يرى العلماء بأساً بترك مظاهر التمايز بين المسلمين وغيرهم عند الحاجة إلى ذلك للاختلاط بالناس، والتأثير فيهم، ودعوتهم إلى الإسلام بكل سبيل.

فمن كان في مكان - مثل من يعيش خارج دار الإسلام كالأقليات المسلمة - يرى أن تمسكه بمظهر متميز عن غيره، وبصورة مخالفة لجمهور المجتمع الذي يعيش فيه: يجلب عليه ضرراً يقل أو يكثر، ويفوت عليه مصالح تصغر أو تكبر. وأن مصهره هذا يصبوب إليه الأنظار عن يمين وشمال، ويُنظر إليه على أنه شخص من غير هذا المجتمع، بل غريب عنه، ودخيل عليه. فهذا يحق له أن يدع هذا المظهر شعوري الذي جعله معزولاً في محتتمعه، تحقيقاً لما هو أعظم منه من المصالح، سداً للذريعة المفسدة التي هي أقوى وأخطر من ترك المخالفة المأمور بها لغير سمين، وهذا من «فقه الموازبات» المطلوب من المسلم، وقد يدخل أيضاً في «فقه الأولويات».

ولشيخ الإسلام ابن تيمية هنا كلمة مضيئة في تكييف المسلم نفسه في ضوء رفق، بحيث يتلاءم معه ولا يصادمه، ولا يسبح بمد التيار العام فيحرفه. حدير بمن يسبون أنفسهم إلى مدرسة ابن تيمية: أن يتفعلوا بكلامه هنا، فهو في عية النفاسة.

وقد ذكر هذا رحمه الله في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم» في الكتاب الذي ألفه لتمييز طريق المسلم عن طريق غيره من المغضوب عليهم ونضالين من أهل الجحيم ومخالفتهم، قال:

«إن المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين وعلوه . . . فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا شرع ذلك. ومثل ذلك اليوم؛ لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب؛ لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر؛ لما عليه من ذلك من الضرر. بل قد يستحب للرجل - أو يجب عليه - أن يشاركهم أحيانا في هديهم الظاهر. إذا كان في ذلك مصلحة دنية: من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم لإخبار المساميين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة. فأما دار الإسلام والهجرة التي أعز الله فيها دينه، وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية، ففيها شرعت المخالفة. وإذ ظهر أن الموافقة والمخالفة لهم تختلف باختلاف الزمان والمكان ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا»^(١).

وهذا ما جعلنا نطالب الأقليات المسلمة في المجتمعات الأوروبية وغيرها: أن يندمجوا في المجتمعات التي يحيون فيها، ولا يعزلوا عنها، ولا يبالغوا في إظهار الفوارق بينهم وبين غيرهم. بل يجتهدوا في أن يبرزوا نقاط الاتفاق ويعمقوها ما استطاعوا.

وما كان من مظاهر التميز بينهم وبين غيرهم مما ليس من أركان الدين ولا واجباته المتفق عليها، فيمكنهم التساهل فيه أو التنازل عنه، لضرورة التعايش الإيجابي بينهم وبين غيرهم، وضرورة التواصل معهم لتبليغ رسالة الإسلام بالقول وبالسلوك، وضرورة درء الخطر والشر عنهم، وتقريبهم من مخالفيهم في الدين، ومعاشريهم في الوطن. والتميز - ولا سيما إذا بولغ فيه - كثيرا ما يقيم سدا بينهم وبين عشرائهم في المجتمع.

أما ما كان واجبا مثل لبس الخمار على الرأس - الذي سموه في عصرنا

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤١٨، ٤١٩).

خُحاب» - فلا تنزل عنه^(١)؛ لأن التنازل عن الواجبات لا يجوز (إلا في حالة ضرورة)، ورعا أدى إلى التنازل عن الأركان. وبهذا يضيع الدين بالكلية.

ومع هذا لا يجوز للمسلمة أن تبالغ في التمييز بلبس النقاب، وبهذا تضع بينها وبين غيرها حواجز كثيفة لا يمكن اختراقها.

٢. فهم النص في ضوء أسبابه وملابساته

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية في حسن فهمها للشريعة: قراءة النص في ضوء سياقه وأسباب نزوله إن كان قرآنا، أو أسباب وروده إن كان حديثا، ومعرفة ظروف والملابسات التي سبق فيها الحديث، حتى لا يحطى الدارس فهم المقصود منه، فيأخذ من النص حكما لا يقصد إليه، وليس مراداً منه.

ولقد عرضت لهذه القضية في كتابي: «كيف نتعامل مع السنة» بحسان أن سنة هي الأكثر تعرضا لسوء الفهم من القرآن، ولذا رأيت من حسن الفقه سنة: النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة، أو ارتبط بعلة معينة، خصوص عليها في الحديث، أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سبق فيه حديث.

ولناظر المتعمق يحد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة، لتحقيق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت، أو يكون مبنيًا على عرف قائم في ذلك الوقت، ولكنه لم يعد قائما اليوم.

ومعنى هذا: أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاما ودائما، ولكنه عند سائل مبني على علة، يزول بزوالها، كما يبقى بقائها، أو على عرف ينتمي لتفاته.

بهذا أفتيا اطاعات وغيره في مرسا بوجوب الالتزام بالخُحاب، والالتزام بأمر الله، وعدم جلي عن الخُحاب تحت أي ضغط مادي أو معنوي. (الطريق فتاوى معصرة (٣/ ٦٠٠-٦٠٢)

وهذا يحتاج إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للصيغ وملاساتها، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة، وحقيقة الدين، مع شجاعة أدبية، وقوة نفسية للصدع بالحق، وإن خالف ما ألفه الناس وتوارثوه. وهذا ليس بالشيء الهين؛ فقد كلف هذا شيخ الإسلام ابن تيمية: معاناة الكثيرين من علماء زمنه الذين كادوا له حتى أدخل السجن أكثر من مرة، ومات فيه رضي الله عنه.

لابد لفهم النص فهما سليما دقيقا، من معرفة الملابس التي سيق فيها الحديث، وجاء بيانا لها، وعلاجا لظروفها، حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة، ولا يتعرض لشطحات الظنون، أو الجري وراء ظاهر غير مقصود.

ومما لا يخفى أن علماءنا قد ذكروا أن مما يعين على حسن فهم القرآن: معرفة أسباب نزوله، حتى لا يقع فيما وقع فيه بعض الغلاة من الخوارج وغيرهم، ممن أخذوا الآيات التي نزلت في المشركين، وطبقوها على المسلمين، ولهذا كان ابن عمر يراهم شرار الخلق بما حرقوا كتاب الله عما أنزل فيه.

فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلبا؛ ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد، وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات والآيات، إلا لتؤخذ منها المبادئ والعبر.

أما السنة، فهي تعالج كثيرا من المشكلات الموصعية والجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن.

فلا بد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت وما هو خالد، وما هو جزئي وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق والملابس والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته، لمن وفقه الله^(١)

(١) انظر: كتابنا «كيف نتعامل مع السنة النبوية» ص ١٤٦-١٥٤.

إن الفقه الصحيح الذي أراد الله بصاحبه خيراً، والذي ينطبق عليه الحديث
 'صحيح': «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١)؛ هو الذي ينظر إلى النصوص
 من القرآن والسنة، موصولة بمقاصد الشرع.

لذا كان على الفقيه الموفق: ألا يتشبث بحرفية النص وحدها، معفلاً ما وراءها
 من حكم ومقاصد وملايسات لها تأثيرها في معرفة الحكم، يدركها الغواصون
 شعمقون الدين لا يكتفون بالوقوف عند السطح، بل يجتهدون إلى أن يصلوا ما
 استطاعوا إلى الأعماق.

ويدون هذا استزل الأقدام، وتضل الأفهام، ويذهب الناس يمينا وشمالا، بعيدا
 عما قصده الشارع الحكيم، وإن كانوا يحسبون أنهم متمسكون بنصوص الدين،
 دون عن كتابه الكريم، وعن سنة نبيه الأمين. وهم بعيدون كثيرا عن روح القرآن،
 وعن جوهر السنة، وعن حقيقة الإسلام. فإن كانوا أهلا للاجتهاد فلهم أجر
 مجتهد إذا أخطأ، وإن أقحموا أنفسهم فيما لا يحسنون فلا أجر لهم، ولا عذر لهم
 عند الله.

ولقد قال صلى الله عليه وسلم في جماعة أفتوا رجلا أصابته جنابة، وكان يعاني
 من جراحة في حسده: أن يغتسل على ما به من علة! فأخذ بفتواهم، واغتسل،
 بمقام عليه الجرح حتى مات. فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «قتلوه
 متهم الله! هلا سألوا إذا لم يعلموا؟! فإنما شفاء العي السؤال. إنما كان يكفيه أن
 يعصب على جرحه ويتيمم»^(٢). فرأى فتواهم المتعجلة - التي لم تبين على علم - قتلاً

(١) متفق عليه عن معاوية، كما في المؤلو والمروان (٦١٥) رواه السجدي في العلم (٧١)، ومسلم في
 الإمامة (١٠٣٧).

(٢) رواه أحمد (٣٠٥٦) مختصر عن ابن عباس، وقال محررو المسند حسن وهذا سند رجليه ثقان
 ورواه أبو داود (٣٣٣٧)، وابن ماجة (٥٧٢)، والحاكم في المستدرک (١ - ٢٨٦) وقال الحاكم في
 المستدرک - حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يجر حاه، وذكره الألباني في صحيح أبي داود
 (٣٢٥)

للرجل، ودعا عليهم «قتلهم الله» وفي هذا نذير لمن يُفتون بغير علم، ويقولون على الله ما لا يعلمون.

وسأضرب هنا بعض الأمثلة التي ينبغي فيها الربط بين النص الحزئي، والمقصد الكلي للحديث الشريف، حتى نصل إلى الحكم الشرعي السليم.

وهذه أمثلة متنوعة من أبواب شتى من الفقه:

(أ) في العبادات: «اعتار نصاب الزكاة في النقود واحدا لا نصابين».

(ب) في الأحوال الشخصية أو شئون الأسرة. «سفر المرأة بدون محرم - وطروق الرجل أهله ليلا».

(ج) في السياسة الشرعية حديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين». وحديث: «الأئمة من قریش».

(أ) وجود نصابين للنقود في الزكاة

ومن الأمثلة البارزة على أن النص قد يبنى على عرف ثم يتغير، أو يزول بالكلية: ما ثبت من تقديره صلى الله عليه وسلم نصابين لزكاة النقود: أحدهما: بالفضة، وقدره مائتا درهم (تقدر بـ ٥٩٥ جراما). والثاني: بالذهب، وقدره عشرون مثقالا أو ديناراً (تقدر بـ ٨٥ جراما) وكان صرف الدينار يساوي في ذلك الوقت عشرة دراهم، وقد جاءت الأحاديث النبوية مبينة لذلك.

ربما خطر لبعض الناس: أن هذا نص جاء في عبادة من العبادات الكبرى وهي: الزكاة، فلا يجوز الاجتهاد فيه، أو التفكير في تغييره! ولكن من المعروف: أن الزكاة ليست عبادة محصنة كالصلاة والصيام، بل هي عبادة، وحق مالي، ولهذا تذكر في كتب الخراج والأموال. وفي كتب السياسة الشرعية، وهي ولا شك جزء من النظام المالي والاجتماعي في الإسلام.

ولهذا دخلها التعليل، ودخلها القياس في أحكام شتى، فلا مانع من النظر في بعض أحكامها إذا كانت مبنية على مصلحة أو عرف لم يبق إلى اليوم.

ولقد بينت في كتابي «فقه الزكاة»: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد إلى وضع نصابين متفاوتين للزكاة، بل هو نصاب واحد، من ملكه عدُّ غنياً وحبب إليه الزكاة، قدر بعملتين جرى العرف بالتعامل بهما في عصر انشؤه، إذ لم يكن معرب عملة خاصة يتعاملون بها، بل كان اعتمادهم على «الدرهم» الفضية التي رد إليهم من دولة الفرس في «إيران» وهذه معظم بقودهم، أو على «الدنانير» ندهسية التي ترد إليهم من «دولة الروم البيزنطية» وهي قليلة، فقدر الرسول - صلى الله عليه وسلم - النصاب الذي يمثل الحد الأدنى للغنى الموجب للزكاة، بما ذكرنا من العملتين السائدتين في المجتمع العربي عند البعثة، فجاء النص بناء على هذا العرف القائم، وحدد النصاب بمبلغين متعادلين تماماً، فإذا تغير الحال في عصرنا، وانخفض سعر الفضة بالنسبة لسعر الذهب انخفاضاً هائلاً: لم يجز لنا أن نقدر النصاب بمبلغين متفاوتين غاية التفاوت، فبقول مثلاً: إن نصاب بقود ما يعادل قيمة (٨٥ جراماً) من الذهب، أو ما يعادل (٥٩٥ جراماً) من فضة، وقيمة نصاب الذهب حينئذ تزيد على قيمة نصاب الفضة حوالي عشرة أضعاف. وهذا لا يعقل: أن نقول لشخص معه مبلغ معين من الدنانير الكويتية أو الأردنية مثلاً أو الجنيهات المصرية أو الريالات السعودية أو القطرية: أنت غني! قدرنا نصابك بالفضة، ونقول لمن يملك أضعاف ذلك أنت فقير! إذا قدرنا نصابك بالذهب!

والمخرج من ذلك: هو تحديد نصاب واحد في عصرنا للبقود، به يعرف الحد الأدنى للغنى الشرعي الموجب للزكاة^(١)، وهذا ما ذهب إليه شيوخ الكبار: شيخ: محمد أبو زهرة، والشيخ: عبد الوهاب خلاف، والشيخ: عبد الرحمن حسن - رحمهم الله - في محاضراتهم عن الزكاة في دمشق - سنة ١٩٥٢م - من تقدير بالذهب فقط، وهذا ما اخترته وأيدته بالأدلة في بحثي عن الزكاة^(٢) وليس

١ - لا معنى لإحالة المسئمة على نصابين متفاوتين غاية التفاوت. هذا ما رجحه في مناقشتي - بموضوع في «فقه الزكاة» ورأيت ضرورة توحيد النصاب في النقود
٢ - نظر: فقه الزكاة (١ / ٢٦١ - ٢٦٥).

هنا مخالفة لص كما قد يتوهم البعض ، بل النص هنا مبني على عرف كان قائما ، فلا غرو يزول بزواله .

(ب) سفر المرأة مع محرم

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وغيره مرفوعا : « لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم »^(١) .

فالعلة وراء هذا النهي : هي الخوف على المرأة من سفرها وحدها بلا زوج أو محرم ، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير ، وتجتاز فيه غالبا : صحارى ومفاوز تكاد تكون خالية من العمران والأحياء ، فإذا لم يصب المرأة شر في نفسها ، أصابها في سمعتها .

ولكن إذا تغير الحال - كما في عصرنا - وأصبح السفر في طائرة تقل مائة راكب أو أكثر ، أو في قطار يحمل مئات المسافرين ، ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها ، فلا حرج عليها شرعا في ذلك ، ولم يعد هذا مخالفة للحديث . بل قد يؤيد هذا حديث عدي بن حاتم مرفوعا عند البخاري : « يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها »^(٢) .

وقد سبق الحديث في معرض المدح بظهور الإسلام ، وارتفاع مناره في العالمين ، وانتشار الأمان في الأرض ، فيدل على الجواز ، وهو ما استدل به ابن حزم على ذلك .

ولا غرو أن وجدنا بعض الأئمة يجيزون للمرأة أن تحج بلا محرم ولا زوج . إذا كانت مع نسوة ثقات ، أو في رفقة مأمونة ، وهكذا حجّت عائشة وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر ، ولم يكن معهن أحد من المحارم ، بل صحبهن

(١) جزء من حديث رواه البخاري في الصيد (١٧٦٣) ومسلم في الحج (١٣٤١) .

(٢) انظر : فتح الباري (٤ / ٤٤٦) وما بعدها طبعة الحلبي .

عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما كما في صحيح البخاري^(١).

بل قال بعضهم: تكفي امرأة واحدة ثقة^(٢).

وقال بعضهم: تسافر وحدها إذا كان الطريق آمنا، وصححه صاحب «المهذب» من الشافعية^(٣).

وهذا في سفر الحج والعمرة، وطرده بعض الشافعية في الأسفار كلها^(٤).

اج) طرق الرجل المسافر أهله ليلا

ومما ورد في شأن السفر أيضا نهيه عليه الصلاة والسلام، الرجل المسافر أن يضرق أهله ليلا إذا طالت عيبته عنهم، وكان صلى الله عليه وسلم لا يترك أهله ليلا، إنما يدخل عليهم غدوة أو عشية.

وقد جاءت بعض الروايات تحدد العلة بأمرين:

(١) اتقاء أن يظهر الرجل في صورة من يتهم أهله أو يتخونهم ويلتمس عثراتهم. فهو يريد أن يفاجئهم بعودته على غير توقع منهم، لعله يكشف شيئا مربيا مخبئا عنه، وهذا سوء ظن لا يرضاه الإسلام للمسلم في العلاقة الزوجية التي يرفعها الإسلام مكانا عليا.

(٢) أن يكون لدى المرأة علم بقدوم زوجها، حتى تتجمل له، وتتهيأ بدنيا ونفسيا لاستقباله، وإليه الإشارة في الحديث «كي تستحد المغيبة، وتمشط الشعثة»^(٥).

(١) البخاري (١٧٦١).

(٢) انظر: عون المعبود (٥ / ١٠٣) دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) انظر: المهذب (١ / ١٩٧).

(٤) انظر: فتح الباري (٤ / ٤٦) وما بعدها.

(٥) رواه البخاري في اسكاح (٥٢٤٦)، ومسلم في الإمارة (٧١٥) عن حذيفة بن عبد الله

ومن هنا نقول : إن باستطاعة المسافر في عصرنا أن يحضر أي وقت يسر له من ليل أو نهار، إذا أخطر أهله بطريق الهاتف أو البرق أو البريد أو غيرها، وبخاصة أن المسافر في عصرنا ليس محبوساً دائماً في اختيار الوقت الذي يرجع فيه، لأن الطائرات والبواخر ونحوها هي التي تحمّله على مواعييدها، وليس هو الذي يختارها، بخلاف راكب الناقة قديماً، فإن مركبه ملكه، يتحرك به متى شاء، ويقل أو يبيت متى شاء، ويعجل أو يؤجل عودته كيف شاء^(١).

حديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»:

ويضرب هذا مثلاً بحديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تراءى ناراهما»^(٢).

فقد فهم منه البعض : تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين، وأفتى بذلك مفتون في بلاد شتى، وضيّقوا بذلك على المسلمين الكثيرين الذين يعيشون في أوروبا وغيرها، مع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا : لتعلم، والتداوي، ولتعمل، وللتجارة، وللسفارة، وللقرار من الاضطهاد، ونشر الدعوة، ولتعليم المسلمين الجدد وتثبيتهم، وغير ذلك، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم حتى غدا كأنه «قرية كبرى» كما قال أحد الأدباء!

فالحديث - كما ذكر العلامة رشيد رضا - ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته. رواه أهل السنن - أما أبو داود فرواه من حديث جرير بن عبد الله، وذكر أن جماعة لم يذكروا جريراً، أي رَوَوْه مرسلًا، وهو الذي اقتصر عليه النسائي، وأخرجه الترمذي مرسلًا، وقال : وهذا

(١) نظر كتاب «صحوة الإسلامية بين الحمود والتطرف»، تحت عنوان «الاتجاه لظاهر في فهم النصوص».

(٢) رواه أبو داود في الجهاد (٢٦٤٥) عن جرير بن عبد الله، وقال عتبة : رواه هشيم ومعمّر وحالاً. أواسطي وجماعة، لم يذكروا جريراً، وأبو داود في السير (١٦٠٤) أيضاً مرسلًا، ومع هذا ذكر الألباني في صحيح الجامع (١٤٦١)، وفي صحيح أبي داود (٢٣٠٤).

صح، ونقل عن البحاري تصحيح المرسل، ولكنه لم يخرج في صحيحه، ولا على شرطه والاحتجاج بالمرسل. فيه اختلاف المشهور في علم الأصول، ولفظ حديث. بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسحود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمرهم بنصف العقل (أي الدية) وقال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر مشركين، قالوا يا رسول الله، لم؟ قال: لا تراءى باراهما». (أي لا يتجاوزان ولا يتقاربان، بحيث ترى نار كل منهما نار الآخر، وهو كناية عن بعد ما بينهما).
 انتهى

فجعل لهم نصف الدية وهم مسلمون؛ لأنهم أعانوا على أنفسهم، وأسقطوا نصف حقهم^(١) لإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، وشدد في مثل هذه الإقامة التي يترتب عليها مثل ذلك من القعود عن نصره ورسوله، والله تعالى يقول في أمثال هؤلاء: «والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق» (الأنفال: ٧٢).

ففي تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذ كانت هناك الهجرة واجبة^(٢). يسعى قوله عليه الصلاة والسلام «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» يبري من دمه إذا قتل، لأنه عرض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام.

(١) في إمام الخطابي في تعيين إسقاط نصف الدية لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهري الكفار، فكان كمن هلك بحية نفسه، وحياة غيره، فسقطت حصه حياته من الدية.

(٢) كانت الهجرة واجبة في أول الإسلام على كل من أسلم، لينضم إلى الرسول وأصحابه بالمدينة، يبعثه الإسلام، ويقيم في شدة أجماعه بسمة، فلم تفتح مكة، ارتفعت الحاحية إلى الهجرة إلى المدينة وفي رسول كريم صلى الله عليه وسلم «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية» رواه البخاري في جهاد (٢٧٨٣)، ومسلم في الإمارة (١٨٦٤) عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.

ومعنى هذا : أنه إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص ، وانتفتت العلة الملحوظة من ورائه ، من مصلحة تُحلب ، أو مفسدة تُدفع ، فالفهم أن يتنفي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص ، فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما .

الأئمة من قريش

ومن ذلك : حديث «الأئمة من قريش»^(١) وما في معناه ، فمن الناس من رده .

(١) هذا الحديث ورد مرفوعا عن جماعة من الصحابة منهم أس بن مالك ، وأبو هريرة ، وعلي بن أبي طالب ، وأبو ررة الأسلمي وغيرهم ، حتى أن الخطيب بن حجر قد جمعت صرقه في جزء صحم عن نحو أربعين صحابيا (فتح الباري : ٣٢ / ٧) .

وقد روي باللفظ عدة منها : «الأئمة من قريش» و«الأمراء من قريش» و«الخلافة في قريش» و«الملك في قريش» و«لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان» .

وبعض طرق الحديث صحيحة الإسناد لا مطعن فيها ، وبعضها حسنة لذاتها ، وبعضها صحيحة لغيرها ، وبعضها روي مرفوعا وموقوفا ، ورجح الموقوف .

فإذا أخذنا حديث «الأئمة من قريش» بهذا اللفظ وحسنه قد ورد من طريق أس ، وعلي ، وأبي برة ، من عدة طرق منها :

ما روه أبو داود الطيالسي في مسنده (٢١٣٣) والزار (١٥٧٨) وأبو يعلى (٣٦٤٤) وأبو نعيم في الحلية (٣ ، ١٧١) والبيهقي في السنن (٨ ، ١٤٤) وقال الألباني في (الإرواء ، ٥٢٠) إسناده صحيح على شرط الستة .

ومنها ما روه الحاكم (٤ ، ٥٠١) والبيهقي (٨ ، ١٤٤) عن طريق الصنعوس الحرث عن علي بن الحكم عن أس . وصححه الحاكم على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي . وقال الألباني : إنما هو على شرط مسلم ، فإن الصنعق لم يُخرج له البخاري إلا خارج الصحيح .

قال مخرجو المسند : إسناده حسن ، ورواه أحمد برفق (١٢٣٠٧) و(١٢٩٠٠) من طريق بكير بن وهب ، وقد وثقه جماعة ، وعده الأكثرون مجهولا لإسناد ضعيف ، ولكن الحديث صحيح بشواهده وطرقه ، ذكر ذلك مخرجو المسند (الشيخ شعيب ورفقاؤه) .

ونظر هذا الحديث في مسند أبي هريرة (٧٦٥٣ و٧٨٦١) وبعضها بنط «إن لي على قريش حقا ، وإن لسريش عليكم حقا ، ما حكموا فعدلوا ، واتمموا فادؤ ، واسترحموا فرحموا» قال مخرجو المسند : إسناده صحيح على شرط الشيخين ولكن سنن فيه إلزام أن يكون الأئمة أو الأمراء منهم . وإنما لهم الحق إذا حكموا فوفوا بالشروط .

ونظر أسنة لاس أبي عاصم بتحقيق الأساني ، فقيه عن عمرو بن العاص مرفوعا . «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة» الحديث (١١١٠) إسناده صحيح على شرط مسلم ، وعن

رغم يقبله بإطلاق، بغير منطق علمي، وبحث في الأسانيد، ومدى قوتها وضعفها؛ إلا استبعاد ذلك.

ومنهم من حاول أن يُصعِّف أسانيدَه، مع أن فيها ما هو صحيح، وما ورد في صحيح البحري ومسلم، واستند إلى ما جاء عن عمر: «إن أدركني أجلي: نو عبدة حي استخلفته، فإن أدركني أجلي بعده استخلفت معاذ بن جبل»^(١)! ومعاذ أنصاري من الخزرج، وليس من قريش^(٢).

ومنهم من مال إلى أن النص البوي في غير التعبدية، لا بد أن يبحث عن مقصود منه وعما يحمل من علة هي سب الحكم، يبقى ببقائها، ويزول بعدمها. وهو ما فعله حكيم المؤرخين: ابن خلدون، فقد فسّر الحديث في مقدمته بأنه صلى الله عليه وسلم، راعى ما كان لقريش في عصره من القوة والعصبية، التي يرى ابن خلدون أن عليها تقوم الخلافة أو الملك، فال في إذا ثبت أن اشتراط قرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب: علمنا أن ذلك إما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين. أن يكون من قوم أولي عصبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية^(٣). الخ.

وقد تغيرت فكرة «العصبية» التي يستند إليها الخليفة أو رئيس الدولة في عصرنا إلى فكرة «المساندة الشعبية» التي تمثلها «الأغلبية» التي تختار قائدها بانتخاب حر نزيه.

معاذ. «هذا الأمر في قريش لا معاديبهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين». الحديث (١١١٢). ورواه البخاري (٣٣٠٩) كما روى الشيخان عن عمر. «لا ير ل هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» متفق عليه: اللؤلؤ والمرجان (١١٩٤).

رواه أحمد في المسند (١٠٨) وقال محروحو المسند حسن لغيره. وهذا ساد رحاله ثقت

(٢) انظر: فيض القدير (٣ / ١٩٠).

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون (٢، ٦٩٥، ٦٩٦) ط حة السان العربي الثابته بتحقيق د علي عبد الواحد وافي.

منهاج الصحابة والتابعين في النظر إلى علل النصوص وظروفها

وهذا المنهج في النظر إلى ملاسات النصوص، وخصوص من الأحاديث، وإلى العلل التي سبقت لها: قد سبق به الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان.

فقد تركوا العمل بظاهر بعض الأحاديث، حتى تبين لهم أنها كانت تعالج حالة معينة في زمن النبوة، ثم تبدلت تلك الحال عما كانت عليه.

من ذلك ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تكتسوا عني شيئا ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»^(١)

ومع هذا النهي رأينا جمهور الصحابة كتبوا عن النبي أو أجازوا الكتبة، كما أثبت ذلك العلامة السيد سليمان الندوي في إحدى محاضراته عن السيرة النبوية، وأثبت ذلك كثير من الدارسين لتاريخ تدوين السنة، مثل الدكتور عجاج الخطيب، والدكتور محمد مصطفى الأعظمي وغيرهما. وذلك لأنهم فهموا المقصود من وراء هذا النهي وهو توفير أقصى عناية ممكنة للقرآن الكريم، من ناحية وشدة الاحتياط في التباس القرآن بغيره من أحاديث الرسول، وخصوصا في أول الأمر، وبالنسبة لبعض الناس. فلما زال هذا المانع أو زالت هذه الخشية. لم يروا حرجا في كتابة الأحاديث النبوية، ولم يروا ذلك مخالفة للرسول عليه الصلاة والسلام.

وهو ما استقر عليه الأمر، وأجمعت عليه الأمة، فدونت كتب الحديث: جوامع ومسانيد ومصنفات ومعاجم وأجزاء إلى غير ذلك، وزال ما كان من خلاف في أول الأمر حول حواز كتابة الحديث أم لا^(٢).

(١) رواه مسلم في الزهد (٣٠٠٤) عن أبي سعيد.

(٢) انظر تدريب الراوي على تقريب النووي بسبوطي (ج ٢ ص ٦٥) وما بعده، تتحقق عند الوهاب عبد اللطيف / ط الثانية.

ومن ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر بين الفاتحين ، ولكن عمر لم يقسم سواد العراق ، ورأى أن يبقيه في أيدي أربابه ، ويفرض الخراج على الأرض ، ليكون موردا دائما لأجيال المسلمين^(١) .

وقال في ذلك ابن قدامة : « وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خيبر كانت في بدء الإسلام وشدة الحاجة ، فكانت المصلحة فيه ، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض ، فكان هو الواجب »^(٢) . أهـ

لم يخرج عمر عن النص القرآني أو يظله - كما زعم زاعمون - وهو قوله تعالى : « واعلموا أنما عمتكم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (الأنفال : ٤١) . ولكنه خص النص بالمنقولات التي يمكن أن تغنم وتحاز بالفعل .

ومثل ذلك موقف الخليفة الثالث . عثمان بن عفان ، من ضالة الإبل ، التي صح الحديث في الهبي عن التقاطها ، حتى جاء زمن عثمان ، وتغير فيه الناس عما كانوا عليه من قبل ، فأجاز التقاطها ، والتعريف بها ثم تباع ، ويحفظ ثمنها لصاحبها ، فإذا جاء أخذه .

وربما توهم بعض القاصرين . أن عثمان خالف سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وربما اتهمه بذلك .

والحق : أن عثمان نظر إلى مقاصد الشريعة في الحفاظ على أموال الناس ، ففعل ما هو الأصح في زمنه ، كما فعل الرسول ما هو الأصح في زمنه ، كما قال ابن قدامة في عدم تقسيم عمر للعراق .

(١) انظر موقف عمر من قضية عدم قسمه الأرض بين الفاتحين في كتاب « السياسة الشرعية بين بصوَص الشريعة ومقاصدها » ص ١٨٨ - ٢٠١ . نشر مكتبة وهبة .

(٢) المغني لابن قدامة (٢ / ٣٠٨) دار الفكر بيروت .

وهذا يدل على أن بعض هذه التصرفات النبوية هي من نوع تصرفه باعتباره إماما ورئيسا للدولة، فهي تقوم على اعتبارات مصلحة في رمنه، فإذا تعيرت تغير الحكم معها.

ومن ذلك موقف عثمان من الزوج يطلق امرأته في مرض الموت، فإن عثمان رأى أن لا يوقع هذا الطلاق، لأنه في الظاهر - أراد الفرار من ميراثها منه، فطلق ليحرمها الميراث. وأقره على ذلك الصحابة، وسمى الفقهاء هذا الطلاق: طلاق الفار.

ومثل ذلك: ما ذهب إليه الخليفة الرابع علي بن أبي طالب من تصميم الصناع قيمة ما يهلك في أيديهم من أموال الناس وأشيانهم وثيابهم، مع أن الأصل أن أيديهم يد أمانة والأمين لا يضمن، ولكنه رأى المصلحة في زمه للمحافظة على أموال الناس توجب ذلك، فضمتهم، وقال في ذلك عبارته الشهيرة «لا يصلح الناس إلا ذاك».

٢. التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة

تقرير المقصد الشرعي دون تعيين وسيلة

المتأمل في أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها يتبين له أن منها ما يقرر المبدأ المطلوب، وهو المقصود للشارع، ولا يعين له وسيلة لتحقيقه، لأن وسائله قابلة للتغير والاختلاف؛ باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف، والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولهذا يرى الشارع في هذا المقام يترك المكلفين أحراراً فيما يختارون لأنفسهم من وسائل ملائمة، ولا يقيدهم بوسيلة معينة لعصر العثة، فيتشبه بها بعضهم، ويجمّد نفسه عندها، ويظنها بعضهم أمراً تعدياً يلزم كل مسلم التقيد به، ولا يجوز له مجرد التفكير في الفكك منه. فكان الأولى أن يترك تعيين الوسيلة للعقل المسلم، ليختارها وفق ظروفه وأحواله.

نرى ذلك في مثل ما قرره القرآن والسنة من «مبدأ الشورى» في الحياة الإسلامية، وخصوصاً في الحياة السياسية، كما قال تعالى في القرآن المكي: «وأمرهم شورى بينهم» (الشورى: ٣٨). وقال في القرآن المدني: «وشاورهم في الأمر» (آل عمران: ١٥٩).

ولكن كيف تكون الشورى؟ ومن المستشارون؟ وكيف يختار أهل الشورى أو الحل والعقد؟ وكيف يبايع الخليفة ويختار؟

لم يُعَيّن الشرع وسيلة لذلك، بل تركها للمسلمين، يحتشدون في اختيارها وتحديداتها، وتحسيبها وتطويرها، حسب الرمان والمكان، ولذلك اختلفت طريقة اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة، كل حسب ظروف اختياره. وفي عصرنا يمكننا اختيار طريقة الترشيح وانتخاب الأفضل بأعلية الأعوات، كما هو شأن النظام الديمقراطي. ويمكننا أن نضع ما نراه من شروط ومواصفات علمية وخلقية لمن نرشحه، وكذلك يمكننا تحديد من يختار، وطريقة الاختيار.

ومثل ذلك ما جاء في الشريعة من تقرير قاعدة: «الأمر المعروف والنهي عن المنكر» وما يكملها من قاعدة تغيير المنكر، باليد أو باللسان أو بالقلب.

لقد جاء الأمر بذلك عاماً، وقررت الشريعة فريضة كفائية على المسلمين، وأحياناً تكون عينية.

ولكن كيف ننظم أداء هذه الفريضة على وجهها؟ ومن يقوم بها؟ وما سلطانه واختصاصاته؟

هذا ما عرفه المسلمون وطبقوه في «نظام الحسبة» الذي ابتكره المسلمون، ووضعوا له من الصواب والشروط والأحكام والتوجيهات: ما ينظم أمره، ويضبط سيره. وصنفت في ذلك كتب شتى، كبيرة وصغيرة، جمعت بين المبادئ النظرية، والتطبيقات العلمية، كان لها دورها وأثرها.

وهكذا نجد كثيرا من «المبادئ» أو «المقاصد» الشرعية، ترك الشارع الحكيم تحديد وسائل معينة لتحقيقها، فصدا للتوسعة على الناس، غير غافل ولا سيان، وهو داخل فيما أسميناه: «منطقة العفو»^(١) التي تركها الشارع قصدا تيسيرا على الناس، ورحمة بهم؛ ليمثلوها بما يلائمهم، عن طريق القياس أو الاستحسان أو رعاية المصالح المرسلة أو غيرها.

تعيين وسيلة مناسبة للزمان والمكان

ومن الأحكام ما نرى الشريعة الغراء قد عيّنت له وسيلة مناسبة للزمان والمكان، لتحقيق المقصد الذي أراده الشارع. ولكن الشارع الحكيم لم يقصد أن تكون هذه الوسيلة عالمية أبدية، بحيث تشمل كل مكان وكل زمان، بل راعى بها ظروف المخاطبين في عصر نزول الوحي، فأرشدهم إلى ما يليق بهم.

التمييز بين المقاصد والوسائل

وتعين بعض هذه الوسائل كان من أسباب الخلط والزلل في فهم الشريعة، كما بينا ذلك في كتابنا: «كيف نتعامل مع السنة النبوية»^(٢). فإن بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى النصوص إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآتية والبيئية التي تعيّنها أحيانا للوصول إلى المقصد المنشود، فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل، كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم النصوص وأسرارها يتبين له أن المهم هو المقصد، وهو الهدف الثابت والدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات.

إن الوسائل قد تتغير من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، بل هي لاد

(١) انظر ما كتبه عن «منطقة العفو» في كتاب عوامل اسعة والمرونة في الشريعة الاسلاميه

(٢) ص ١٥٩ وما بعدها. طبعة دار الشروق.

مغيرة، فإذا جاء النص - ولا سيما من الحديث النبوي - على شيء منها، فإنم ذلك
نيان الواقع، لا ليقيدنا بها، ويحمدنا عندها أبد الدهر.

وسيلة رباط الخيل

بل بوص القرآن نفسه على وسيلة مناسبة لمكان معين، وزمان معين، فلا
يعني ذلك أن نقف عندها، ولا نفكر في غيرها من الوسائل المتطورة تطور
الزمان والمكان.

ألم يقل القرآن الكريم: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون
به عدو الله وعدوكم وأحرس من ذويهم» (الأنفال ٦٠)؟

ومع هذا لم يفهم أحد: أن المرباطة في وجه الأعداء لا تكون إلا بالخيال التي نص
قرآن عليها. بل فهم كل من له عقل يعرف اللغة والشرع: أن خيل العصر هي:
لدبابات والمدركات، ونحوها من أسلحة العصر.

وأن ما ورد في فصل احتباس الخيل، وعظيم الأجر فيه، مثل حديث: «من
حتبس فرسا في سبيل الله، إيماناً بالله وتصديقاً بوعده، فإن شبعه وريه، وروثه
وبوله، في ميزانه يوم القيامة»^(١). يعني حسنات.

ومثل حديث: «الخيال معقود بواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر
ر لمغنم»^(٢) وغيرها من الأحاديث: ينبغي أن يطبق على كل وسيلة تستحدث. تقوم
مقام الخيل، أو تتفوق عليها بأضعاف مضاعفة.

ومثل ذلك ما جاء في فضل «من رمى بسهم في سبيل الله فله كذا وكذا»^(٣).

(١) رواه البخاري في الجهاد والسير (٢٨٥٣) عن أبي هريرة.

(٢) متفق عليه. رواه سحارني في جهاد ولسير (٢٨٥٢) ومسلم في الإمارة (١٨٧٣) عن عروة بن
أبي الجعد.

(٣) رواه أحمد (٨) وقال محرر آخر لمسلم: صحيح غيره، ذكره الآسني في صحيح الجامع الصغير
(٦٢٦٧، ٦٢٦٨).

فهو ينطبق على الرمي بالسهم أو البندقية أو المدفع أو الصاروخ، أو أي وسيلة أخرى يخبئها ضمير الغيب .

وسيلة الجلباب للمرأة المسلمة

ويدخل في ذلك ما ذكره القران من الأمر بإدناء الجلابيب لنساء المؤمنين، وسيلة لتحقيق الستر والاحتشام للمرأة المسلمة، كما قال تعالى في سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ حُلَايِبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩). فهذا الأمر القرآني لا يعني أن الجلابيب وإدناءها - أي إرخاءها - هو الزي الوحيد المشروع للمرأة المسلمة كما نرى ذلك لدى بعض الملتزمات من نساء المسلمين .

ذلك : أن شكل اللباس أمر يخضع لأعراف البلاد، وبنات أهلها، ويتغير بتغير الزمان والبلد، وتنوع حاجات الناس، ومتطلبات التطور، والشرع لا يمنع ذلك بشرط المحافظة على المقاصد الأساسية التي يطلبها الشرع في الزي، وهي : أن يستر المسلمة، ولا يكشف عورة يجب سترها، ولا يشف ولا يصف، ولا يفقد المسلمة خصوصيتها .

وتحقيق الستر والحشمة للمسلمة لا يكون بصورة واحدة لا نتعدها، فيمكن تحقيق ذلك بالجلباب، أو بالمعطف (البالطو) السابع، أو بالعباءة فوق الثياب، أو بالملاءة التي كان يلبسها النساء في مصر، أو بلباس من قطعتين سابغتين، وهو : ما يسمى «التير» . أو بغير ذلك مما يبتكره الناس من أزياء، ما دامت لا تخالف أوامر الشرع، ولا تنافي تحقيق مقصده .

السواك وسيلة لتنظيف الأسنان

واعتقد أن تعيين السواك لتطهير الأسنان من هذا الباب، فالمقصود هو . طهارة

عم، حتى يرصى الرب، كما في الحديث: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب»^(١).

ولكن هل السواك مقصود لذاته، أو كان هو الوسيلة الملائمة الميسورة في حزيرة العرب؟ فوصف لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤدي الغرض ولا يحسر عليهم.

ولا بأس أن تتغير هذه الوسيلة في مجتمعات أخرى، لا يتيسر لها هذا العود من أراك، إلى وسيلة يمكن تصييعها بوفرة تكفي مئات الملايين من الناس، مثل: لفرشاة.

وقد نص بعض الفقهاء على ذلك:

قال في «هداية الراغب» في الفقه الحنبلي: «ويكون العود من أراك وعرجون وزيتون، وغيرها، لا يجرح ولا يضر ولا يتفتت.

ويكره بما يجرح أو يضر أو يتفتت. والذي يضر كالرمان والريحان والطرףاء ربحوها. ولا يصيب السنة من استاك بغير عود. ونقل مهذب الكتاب الشيخ عبد الله السام عن النووي قوله: بأي شيء أسناك مما يزيل التغير حصل الاستياك، تخرقة، والإصع، وهو مذهب أبي حنيفة، لعموم الأدلة.

وفي المغني: أنه يصيب السنة بقدر ما يحصل من الإنقاء، ولا يترك القليل من سنة للعجز عن أكثرها، وذكر أنه الصحيح»^(٢).

وسيلة رؤية الهلال لإثبات دخول الشهر

ومما يمكن أن يدخل في هذا الباب: ما جاء في الحديث الصحيح المشهور: «لا

(١) رواه الشافعي وسماني والداودي وس حرمه واس حاد واحاكم والسهقي عن عائشة، واس ماحه عن أبي أمامة، ولحار في التاريخ والطبراني في الأوسط عن اس عباس (صحيح الجامع الصغير) (٣٦٩٥).

(٢) انظر: نيل المأرب، للشيخ عبد الله السام (١ / ٤٠).

تصوموا حتى تروا الهلال . ولا تفطروا حتى تروه ، فإن غم عليكم فاقدروا له»^(١) .
وفي لفظ آخر : «فإن غم عليكم ، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»^(٢) .

فهنا يمكن للفقيه أن يقول . إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد ، وعين وسيلة .
أما المقصد من الحديث فهو واضح بَيِّن ، وهو أن يصوموا رمضان كله ، ولا يصيعوا
يوماً منه في أوله أو في آخره ، أو يصوموا يوماً من شهر غيره ، كشعبان أو شوال ،
وذلك بإثبات دخول الشهر أو الخروج منه ، بوسيلة ممكنة مقدورة لجمهور الناس ،
لا تكلفهم عتاً ولا حرجاً في دينهم .

وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة والمقدورة لعامة الناس في ذلك
العصر . فلهذا جاء الحديث بتعيينها ، لأنه لو كلفهم بوسيلة أخرى كالحساب
الفلكي - والأمة في ذلك الحين لا تكتب ولا تحسب - لأرهقهم من أمرهم عسراً ،
والله يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر ، وقد قال عليه الصلاة والسلام عن نفسه
«إن الله لم يعثني معتاً ولا متعتاً ، ولكن بعثني معلماً ميسراً»^(٣)

فإذا وُحِدَت وسيلة أخرى أقدر على تحقيق مقصد الحديث ، وأبعد عن احتمال
الخطأ والوهم والكذب في دخول الشهر ، وأصبحت هذه الوسيلة ميسورة غير
معسورة ، ولم تعد وسيلة صعبة المنال . ولا فوق طاقة الأمة ، بعد أن أصبح فيها
علماء وحناء فلكيون ، وجيولوجيون ، وفيزيائيون متخصصون على المستوى
العالمي ، وبعد أن بلغ العلم البشري مبلغاً مكن الإنسان من أن يصعد إلى القمر
نفسه ، وينزل على سطحه ، ويجوس خلال أرضه ، ويجلب ثماراً من صخور
وأثرته ! بل يحاول أن يغزو الكواكب الأبعد مثل : المريخ ، فمادام أن محمد على
الوسيلة - وهي ليست مقصودة في ذاتها - ونعمل المقصد الذي نشده الحديث ؟!

(١) متفق عليه كما في التلخيص والمرحوم (٦٥٣) . رواه البخاري في الصوم (١٩٠٦) ، ومسلم في الصيام (١٠٨٠) عن ابن عمر .

(٢) متفق عليه كما في التلخيص والمرحوم (٦٥٦) . رواه البخاري في الصوم (١٩٠٦) ، ومسلم في الصيام (١٠٨١) عن أبي هريرة .

(٣) رواه مسلم في الطلاق (١٤٧٨) عن جابر بن عبد الله .

لقد أثبت الحديث دخول الشهر بخبر واحد أو اثنين يدعيان رؤية الهلال بالعين المحردة، حيث كانت هي الوسيلة الممكنة والملائمة لمستوى الأمة، فكيف يتصور أن يرفض وسيلة لا يتطرق إليها الخطأ أو الوهم، أو كذب؟ وسببها بلغت درجة اليقين والقطع، ويمكن أن تجتمع عليها أمة الإسلام في شرق لأرض وعربها، وتزيل الخلاف الدائم والمتفاوت في الصوم والإفطار والأعياد، في مدى ثلاثة أيام تكون فرق بين بلد وآخر^(١)، وهو ما لا يعقل ولا يقل، لا منطق العلم، ولا بمنطق الدين، ومن المعلوم أن أحدها هو الصواب، والساقي خطأ بلا جدال.

إن الأخذ بالحساب الفلكي القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن قبل من باب "قياس الأولى" بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة دى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال - وهي الرؤية - لا ترفض وسيلة أعلى، تكمل وأوفى لتحقيق المقصود، والخروج بالأمة من الاختلاف الشديد في تحديد صيامها وفطرها وأصحاها، إلى الوحدة المنشودة في شعائرها وعباداتها، تستصعب بأخص أمور دينها وأصقها بحياتها وكيانها الروحي، وهي وسيلة حساب القطعي.

على أن العلامة المحدث الكبير الشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله، بحا بهذه نصية محي آخر، فقد ذهب إلى إثبات دخول الشهر القمري بالحساب الفلكي، - على أن الحكم باعتسار الرؤية في الحديث السنوي: معلل بعله نصت عليها الحديث نفسها، وقد انتعت الآن، فينبغي أن يتنفي معلولها، إذ من المقرر: أن حكم بدور مع علته وجودا وعدما، وهذه العلة هي «أمية الأمة» التي لم تكن تكتب ولا تحسب في عصر البعثة.

في رمضان عام (١٤٠٩هـ) است دخول رمضان يوم الخميس الموافق السادس من إبريل (١٩٨٩م) في المملكة العربية السعودية، والكويت، وقطر، والبحرين، والإس و غيرها، كلها برؤية الممكنة، ونسب نحوه في مصر والأردن، والعراق والجزائر والمغرب وسنما يوم جمعة، أما تونس والهند وعمان وإيران وغيرها فصاموا يوم السبت!!

ومعنى: «ولا تحسب» أي لا تعرف الحساب الفلكي. فإذا تغيرت طبيعة الأمة وأصبحت تكتب وتحسب وجب أن يتغير الحكم.

ويحسن بنا أن ننقل هنا عبارة الشيخ بنصها لما فيها من قوة ونصاعة، قال رحمه الله في رسالته «أوائل الشهور العربية»:

«فمما لا شك فيه أنه قبل الإسلام وفي صدر الإسلام. لم يكونوا يعرفون العلوم الفلكية معرفة علمية جازمة، كانوا أمة أميين، لا يكتبون ولا يحسبون، ومن شوهده منه شيء من ذلك، فإنما كان يعرف مبادئ أو قشورا، عرفها بالملاحظة والتتبع، أو بالسماع والخبر، لم تن على قواعد رياضية، ولا على براهين قطعية، ترجع إلى مقدمات أولية يقينية، ولذلك جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرجع إثبات الشهر في عباداتهم إلى الأمر القطعي المشاهد، الذي هو في مقدور كل واحد منهم، أو في مقدور أكثرهم. وهو رؤية الهلال بالعين المجردة، فإن هذا أحكم وأضبط لمواقيت شعائرهم وعباداتهم، وهو الذي يصل إليه اليقين والثقة مما في استطاعتهم، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

لم يكن مما يوافق حكمة الشارع أن يجعل مناط الإثبات في الأهلّة: الحساب والفلك، وهم لا يعرفون شيئا من ذلك في حواضرهم، وكثير منهم بادئون لا تصل إليهم أنباء الحواضر، إلا في فترات متقاربة حيناً، ومتباعدة أحيانا، فلو جعله لهم بالحساب والفلك لأعتتهم، ولم يعرفه منهم إلا الشاذ والنادر في الوادي عن سماع إن وصل إليهم، ولم يعرفه أهل الحواضر إلا تقليدا لبعض أهل الحساب، وأكثرهم أو كلهم من أهل الكتاب.

ثم فتح المسلمون الدنيا، وملكوا زمام العلوم. وتوسعوا في كل أفتانها، وترجموا علوم الأوائل، ونبغوا فيها وكشفوا كثيرا من خباياها، وحفظوها لمن بعدهم، ومنها: علوم الفلك والهيئة وحساب النجوم.

وكان أكثر الفقهاء والمحدثين لا يعرفون علوم الفلك، أو هم يعرفون بعض مبادئها، وكان بعضهم أو كثير منهم لا يثق بمن يعرفها ولا يطمئن إليه، بل كان

بعضهم يرمى اشتغالها بالزيع والابتداع، ظنا منه أن هذه العلوم يتوسل بها أهلها إلى ادعاء العلم بالغيب (التنجيم)، وكان بعضهم يدعى ذلك فعلا، فأساء إلى نفسه وإلى علمه. وافتقها معذورون. ومن كان من الفقهاء والعلماء يعرف هذه العلوم لم يكن يستطيع أن يحدد موقعها الصحيح بالنسبة إلى الدين والفقه. بل كان يشير إليها على تخوف.

هكذا كان شأنهم، إذ كانت العلوم الكونية غير ذائعة ذيعان العلوم الدينية وما فيها، ولم تكن قواعد قطعية الثبوت عند العلماء.

وهذه الشريعة الغراء السمحة، نافية على الدهر، إلى أن يأذن الله بانتهاء هذه حياة الدنيا، فهي تشريع لكل أمة ولكل عصر، ولذلك نرى في نصوص الكتاب راسة إشارات دقيقة لما يستحدث من الشؤون، فإذا جاء مصداقها فسرت وعُلمت، وإن فسرها المتقدمون على غير حقيقتها.

وقد أشير في السنة الصحيحة إلى ما نحن بصددده، فروى البخاري من حديث - عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، سهر هكذا وهكذا... يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين»^(١) ورواه مالك في مرضاً^(٢): «الشهر تسعة وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تقطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له».

وقد أصاب علماؤنا المتقدمون رحمهم الله في تفسير معنى الحديث، وأخطأوا في تأويله، ومن أجمع قول لهم في ذلك: قول الحافظ ابن حجر^(٣): «المراد - حسب هنا: حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك إلا النور بسير. فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية، لرفع الحرج عنهم في معانة التسيير،

(١) رواه البخاري في الصرم (١٩١٣) من حديث عمر.

(٢) الموطأ (١/ ٢٦٩).

(٣) فتح الباري (٤/ ١٠٨-١٠٩).

واستمر الحكم في الصوم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك. بل ظاهر السياق ينفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً. ويوضحه قوله في الحديث الماضي: «إن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين» ولم يقل: فسلوا أهل الحساب. والحكمة فيه: كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون، فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم. وقد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك. وهم الروافض^(١)، ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم، قال السجى: وإجماع أهل السلف الصالح حجة عليهم، وقال ابن بزيمة: «وهو مذهب باطل، فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم، لأنها حدس وتخمين، ليس فيها قطع ولا ظن غالب، مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق، إذ لا يعرفها إلا القليل».

فهذا التفسير صواب، في أن العبرة بالرؤية لا بالحساب، والتأويل خطأ، في أنه لو حدث من يعرف استمرار الحكم في الصوم (أي باعتار الرؤية وحدها) لأن الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معللاً بعلّة منصوصة، وهى أن الأمة «أمية لا تكتب ولا تحسب»، والعلّة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإذا خرجت الأمة عن أميتها، وصارت تكتب وتحسب. أعني: صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس - عامتهم وخاصتهم - أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى. إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم، وزالت علّة الأمية: وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده، وألا يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان ناس في نادية أو قرية، لا تصل إليهم الأخبار الصحيحة الثابتة عن أهل الحساب.

وإذا وجب الرجوع إلى الحساب وحده بزوال علّة معه، وجب أيضاً الرجوع

(١) يقول العلامة أحمد شكري «لا بد من دبريد الحافظ بالروافض^٢ إن كان يريد الشيعة الإمامية، فالذي عرفه من مدعهم أنه لا يجوز لأحد بالحساب عندهم. وإن كان يريد سائر آخرين فلا بد من هم^٣» قلت (انظر صاوي). أظن أن المراد بهم الإمامية فقد نقل عنهم يقولون بذلك

إلى الحساب الحقيقي للأهلة، واطراح إمكان رؤيته وعدم إمكانها، فيكون أول شهر الحقيقي الليلة التي يغيب فيها إسهال بعد غروب الشمس، ولو بلحظة واحدة^(١).

وما كان قولي هذا بدعا من الأقوال: أن يختلف الحكم باختلاف أحوال المكلفين فإن هذا في الشريعة كثير، يعرفه أهل العلم وغيرهم.

ومن أمثلة ذلك في مسألتنا هذه: أن اخديث «إن غم عيكم فاقدروا له» ورد بالفاظ أخر، في بعضها «إن غم عيكم فأكملوا العدة ثلاثين». ففسر العلماء الرواية المجملة «فاقدروا له» بالرواية المفسرة «فأكملوا العدة». ولكن إماما عظيما من أئمة الشافعية، بل هو إمامهم في وقته، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريح^(٢)، جمع بين الروایتين، بجعلهما في حالتين مختلفتين: أن قوله: «فاقدروا له» معناه: قدروه بحسب المنزل، وأنه حصاب لمن خصه الله بهذا العلم، وأن قوله: «فأكملوا العدة» خطاب للعامة^(٣).

فقوي هذا يكاد يطر إلى قول ابن سريح، إلا أنه جعله خاصا بما إذا غم الشهر ثم يره الرءاؤون، وجعل حكم الأحد بالحساب للأقلين، على ما كان في وقته من قلة عدد العارفين به، وعدم الثقة بقولهم وحسابهم، وبطء وصول

(١) قلت المرحح أن يبقى بعد العروب مدة يمكن فيها صهوره، بحيث يمكن رؤيته بالعين المجردة، أو بالمرصد. ودلت نحو (١٥) أو (٢٠) دقيقة على ما ذكر أهل الاحتصاص المرصاوي.

(٢) «سريح» تأسس المهمله المضمومه واحره حمة، ويكتب خطأ في كثير من الكتب المطبوعة «سريح» بالثين واخاء. وهو بصحيف وأبو العباس هدا توفي به (٣٠٦ هـ) وهو من تلاميذ أبي دود صاحب السنن. وقال في شأنه أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء (ص ٨٩) «كان من أعضاء الشافعيين وأئمة المسلمين وكان يفصل على جميع أصحاب الشافعي، حتى على المري»، وله تراجم جيدة في تاريخ بغداد للمحبص (٤ / ٢٧٨ - ٢٩٠) وضمنت اشافعية لأس السكي (٢ / ٦٧ - ٩٦) وعده بعضهم مجلد المائة الثالثة.

(٣) انظر: شرح القصص إلى بكر بن العربي على سمردي (٣ / ٢٠٧ - ٢٠٨) وطرح التثريب (٤ / ١١١ - ١١٣) وفتح الباري (٤ / ١٠٤).

الأخبار إلى البلاد الأخرى، إذا ثبت الشهر في بعضها. وأم قولي فإنه يقضى بعموم الأخذ بالحساب الدقيق الموثوق به، وعموم ذلك على الناس، بما يسر في هذه الأيام من سرعة وصول الأخبار وذبوعها. ويبقى الاعتماد على الرؤية للأقل النادر، ممن لا يصل إليه الأخبار، ولا يجد ما يثق به من معرفة الفلك ومنازل الشمس والقمر.

ولقد أرى قولي هذا أعدل الأقوال، وأقربها إلى الفقه السليم، وإلى الفهم الصحيح للأحاديث الواردة في هذا الباب^(١) «١٠ هـ.

هذا ما كتبه العلامة أحمد شاكر منذ ثمانية وستين سنة هجرية أو ستة وستين عاما شمسية (ذي الحجة ١٣٥٧ هـ - الموافق يناير ١٩٣٩ م).

ولم يكن علم الفلك في ذلك الوقت قد وصل إلى ما وصل إليه اليوم من وثبات استطاع بها الإنسان أن يغزو الفضاء، ويصعد إلى القمر، ويحاول الوصول إلى ما هو أبعد منه، وانتهى هذا العلم إلى درجة من الدقة، غدا احتمال الخطأ فيها بنسبة واحد إلى مائة ألف في الثانية!!

كتب هذا الشيخ شاكر، وهو رجل حديث وأثر قبل كل شيء، عاش حياته - رحمه الله - لخدمة الحديث، ونصرة السنة النبوية، فهو رجل سلفي خالص، رجل اتباع لا رحل ابتداع، ولكنه رحمه الله لم يفهم السلفية على أنها جمود على ما قاله من قبلنا السلف، بل السلفية الحق: أن نهج نهجهم، ونشرب روحهم، فنجتهد لزمنا كما اجتهدوا لزمهم، ونعالج واقعنا بعقولنا لا بعقولهم، غير مقيدين إلا بقواطع الشريعة، ومحكمات نصوصها وكليات مقاصدها.

هذا وقد قرأت مقالا مطولا في شهر رمضان لعام ١٤٠٩ هـ لأحد المشايخ

(١) رسالة «أوائل الشهور العربية» ص ٧-١٧ نشر مكتبة ابن تيمية - واطر كتنسا: كيف تعامل مع السنة النبوية (١٦٥ - ١٧٠).

الفضلاء^(١)، أشار فيه إلى أن الحديث النبوي الصحيح: «نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب» يتضمن نفي الحساب، وإسقاط اعتباره لدى الأمة.

ولو صح هذا لكان الحديث دالاً على نفي الكتابة، وإسقاط اعتبارها أيضاً، فقد تضمن الحديث أمرين دلل بهما على أمية الأمة، وهما: الكتابة والحساب.

ولم يقل أحد في القديم ولا في الحديث: إن الكتابة أمر مذموم أو مرغوب عنه بالنسبة للأمة، بل الكتابة أمر مطلوب، دل عليه القرآن والسنة والإجماع

وأول من بدأ بنشر الكتابة هو النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو معلوم من سيرته، وموقفه من أسرى بدر، وقد جعل فداء «الكاتبين» منهم: أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين: الكتابة.

ومما قيل في هذا الصدد: إن الرسول لم يشرع لنا العمل بالحساب، ولم يأمرنا باعتباره، وإنما أمرنا باعتبار «الرؤية» والأخذ بها في إثبات الشهر.

وهذا الكلام فيه شيء من الغلط أو المغالطة، لأمرين:

الأول: أنه لا يعقل أن يأمر الرسول بالاعتداد بالحساب، في وقت كانت فيه لأمة أمية، لا تكتب ولا تحسب، فشرع لها الوسيلة المناسبة لها، زماناً ومكاناً، وهي الرؤية المقدورة لجمهور الناس في عصره.

ولكن إذا وجدت وسيلة أدق وأضبط وأبعد عن الغلط والوهم، فليس في السنة ما يمنع اعتبارها.

الثاني: أن السنة أشارت بالفعل إلى اعتبار الحساب في حالة الغيم وهو ما رواه بخاري في كتاب الصوم من جامعه الصحيح بسلسلته الذهبية المعروفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان

(هو سماحه الشيخ صالح بن محمد اللحيدان، رئيس مجلس إقصاء الأعلى بمملكة العربية السعودية، وقد نشر مقاله في عكاظ وغيرها من الصحف اليومية بمملكة في ٢١ رمضان ١٤٠٩ هـ)

فقال: «لا تصوموا حتى ترو الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا»^(١) له^(٢).

وهذا «القدر» له أو «التقدير» المأمور به، يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه، ويصل به إلى أمر تطمئن الأنفس إلى صحته، وهو ما أصبح في عصرنا في مرتبة القطعيات، كما هو مقدر معلوم لدى كل من عنده أدنى معرفة بعلوم العصر، وإلى أي مدى ارتقى فيها الإنسان الذي علّمه ربه ما لم يكن يعلم.

وقد كنت ناديت منذ سنين بأن نأخذ بالحساب الفلكي القطعي - على الأقل في النفي لا هي الإثبات - قليلا للاختلاف الشائع الذي يحدث كل سنة في بدء الصيام وفي عيد الفطر، إلى حد يصل إلى ثلاثة أيام بين بعض البلاد الإسلامية وبعض.

ومعنى الأخذ بالحساب في النفي: أن نظل على إثبات الهلال بالرؤية وفقا لرأي الأكثرين من أهل الفقه في عصرنا، ولكن إذا نفى الحساب إمكان الرؤية. وقال: إنها غير مُمكنة، لأن الهلال لم يولد أصلا في أي مكان من العالم الإسلامي، أو وُلد ولكن لا تمكن رؤيته؛ كان من الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال، لأن الواقع - الذي أثبتته العلم الرياضي القطعي - يكذبهم. بل في هذه الحالة لا يطلب تراخي الهلال من الناس أصلا، ولا تفتح المحاكم الشرعية، ولا دور الفتوى أو الشئون الدينية: أبوابها لمن يريد أن يدلي بشهادته عن رؤية الهلال.

هذا ما اقتنعت به، وتحدثت عنه في فتاوى، ودروس، ومحاضرات، وبرامج عدة، ثم شاء الله أن أجده مشروحا مفصلا لأحد كبار فقهاء الشافعية، وهو الإمام تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦) الذي قالوا عنه: إنه بلغ مرتبة الاجتهاد.

(١) قدر يُتَدَرُّ - بالضم والكسر - بمعنى قدر، ومنه قوله تعالى: ﴿فقدروا نعم القادرون﴾ (المزلات - ٢٣)

(٢) تقدم تخريجه.

فقد ذكر السبكي في فتاواه: أن الحساب إذا نفى إمكان الرؤية المصرية، فالواجب على القاضي أن يرد شهادة الشهود، قال: «لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر طيان، والظن لا يعارض القطع، فضلا عن أن يقدم عليه»

ودكر أن من شأن القاضي أن ينظر في شهادة الشاهد عنده، في أي قضية من قضايا، فإن رأى الحس أو العيان يكذبها ردها ولا كرامة. قال: «والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنا حسا وعقلا وشرعا، فإذا فرض دلالة الحساب قطعا على عدم الإمكان: استحال القبول شرعا، لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات»^(١).

أما شهادة الشهود فتحمل على الوهم أو العلط أو الكذب.

فكيف لو عاش السبكي إلى عصرنا، ورأى من تقدم علم الفلك (أو الهيئة كما كانوا يسمونه) ما أشرنا إلى بعضه؟

وقد ذكر الشيخ شاكر في بحثه أن الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الشهير في وقته، كان له رأي - حين كان رئيسا للمحكمة العليا شرعية - مثل رأي السبكي، يرد شهادة الشهود إذا نفى الحساب إمكانية الرؤية. قال الشيخ شاكر: «وكنت أنا وبعض إخواني ممن حالف الأستاذ الأكبر في رأيه، رأيا أصرح الآن أنه كان على صواب، وأزيد عليه: وجوب إثبات الأهلة بالحساب في كل الأحوال، إلا لمن استعصى عليه العلم به»^(٢). انتهى.

هذا وللعقيد الكبير العلامة مصطفى أحمد الرزق بحث معمق حول هذا الموضوع دمره إبي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ولكن للأسف لم يأخذ به^(٣).

(١) انظر: فتاوى السبكي (١ / ٢١٩، ٢٢٠). نشر مكتبة القدس بالقاهرة.

(٢) رسالة أوائل الشهور العربية ص ١٥

(٣) راجع هذا البحث القيم في «فتاوى مصطفى الرزق» ص ١٥٧ - ١٦٩.

خطر تحويل المقاصد إلى وسائل أو العكس

وأريد هنا أن أنه إلى نقطة في غاية الأهمية، وهي: محاولة بعضهم أن يحول المقاصد إلى وسائل. ومعنى هذا: أن هذه المقاصد والعبادات تغدو قابلة للتغيير، بل للإزالة نهائياً، واستبدال غيرها بها.

وهذا أظهر ما يكون في العبادات الشعائرية الكبرى مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وهي الأركان العملية التي بني عليها الإسلام، والتي ثبتت بحديث جبريل الشهير^(١)، وبحديث: «بني الإسلام على خمس»^(٢)، وبإجماع الأمة اليقيني المستقر، المرتبط بالعمل المستمر.

فمن العوام من يقول: المهم أن يطهر قلبك، ويصحو ضميرك، وتخلص لله في عملك، وليس المهم أن تركع أو تسجد، أو تجوع وتعطش، أو أن ترتحل إلى مكة وتطوف حول الكعبة.

ويستدل العوام على ذلك بأن من الناس من يؤدي هذه العبادات، ولكنها لا تترك أثراً في نفسه من صلاح واستقامة، ويقولون في هذا: يصلي الفرض، وينهب الأرض. أو لسانه يسبح، ويده تدبح.

ويساعدهم على ذلك بعض الأدباء والشعراء فيقول قائلهم:

إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب

وهناك من الخواص، بل من كبار الفلاسفة من يذهب مذهب هؤلاء العوام - أو قريباً منه - رغم سعة أفقه، وعمق تفكيره، ويقول: إنما شرعت العبادات لتهذيب أنفس العوام. أما الفلاسفة، فليسوا في حاجة إلى هذه العبادات، لأن نفوسهم تترقى بالمعرفة والتفكير والتأمل.

(١) رواه مسلم في الإيمان (٨) عن عمر بن الخطاب، وهو الحديث الثاني من الأربعين النووية

(٢) رواه البخاري في الإيمان (٨)، ومسلم في الإيمان (١٦) عن ابن عمر.

وهذه نظرة خاطئة من أصحابها، وإن كانوا فلاسفة كباراً، وذلك لعدة أسباب:

أولها: أن العادة حق الخالق المنعم انوهاب على عباده لمخوقين، الذي سخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، ومنها: نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد، ونعمة إعطاء العقل، وتعليم البيان.

وثانيها: أن المخلوق لا يستغني عن خالقه طرفة عين، ولا حول ولا قوة له إلا به، سواء كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، أم كان عالماً من أكبر علماء الكون، أم فيلسوفاً من أعظم الباحثين عن الحكمة، أو المحبين لها.

وثالثها: أن هذه الفكرة فيها نظرة استعلائية على الناس، وكأن الفلاسفة خلّقوا من ذهب في حين خلق الناس من طين. وكان المفروض في الفلسفة أن تدعو أصحابها إلى التواضع للخلق، ناهيك بالتواضع للخالق.

ورابعها: أن الفلسفة - في عالم الواقع - لم تعصم أصحابها من ضلال الفكر، ومن انحراف السلوك، ومن مسايرة الطغاة، ومن اتباع الشهوات، لأن المعرفة بحدها لا تؤدي بالضرورة إلى الفضيلة، كما ظن سقراط، بل لا بد معها من إرادة.

هذا، وقد نافشت هذه لفكرة في ثاني كتاب أدخل به ميدان التأليف بعد «الحلال والحرام» وهو كتاب «العبادة في الإسلام» ولا بأس أن أنقل منه هذه الفقرة:

هل العبادة غاية في ذاتها أو مجرد وسيلة لتهديب النفس؟

هناك دعوة حسنة شريفة يروجها بعض الملحدين المستكبرين عن عبادة الله، فتحد هؤلاء يستعلون ما جاء به الدين نفسه من رد العادة الصحية المراقبة التي لا تنفد إلى القلب، ولا تركي النفس، ولا تنهى عن فحشاء أو منكر، يستغلون هذا

ليحولوا إن العرض من الأديان وعقائدها وعباداتها إنما هو إصلاح النفس وتربية الصمير، و ستقامة الخلق. . فإذا وصلت إلى هذه النتيجة بأي وسيلة أخرى كتنهذيب النفس المجرد، والتربية الأخلاقية المدنية، فلسنا بحاجة إلى العبادة والشعائر والصلوات والمناسك، وإنما هذه وسائل لا غيات، وقد انتهت إلى العاية التي يريدنا الله منا، فما تشبنا بالوسيلة؟ وما حاجتنا إليها؟

هذه هي الدعوة الاحادة الماكرة التي ذهب إليها بعض المتفلسفين قديما، وبعض المنحرفين حديثا. وهي دعوة باطلة يراد بها باطل.

صلاح النفس ثمرة للعبادة الحققة وليس علة لها

أما أنها دعوة باطلة، فلأن العبادة مطلوبة لذاتها، وغاية في نفسها بل هي - كما أوضح القرآن - مراد الله من خلق المكلفين إنسا وجنا، بل هي الغاية وراء خلق السماوات والأرض قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَرَل الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝ (الطلاق: ١٢). وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ (الذاريات: ٥٦).

والمقصود الأول من العبادة - كما ذكرنا - هو أداء حق الله عز وجل

المقصود بالعبادة أن يعرف الإنسان نفسه فقيرا لا حول ولا قوة له إلا بربه، ولا اعتماد له إلا عليه، ولا قيام له بذاته، ويعرف ربه عليا كبيرا، غنيا عن العالمين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ ۝ (٥) إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝ (٦) وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ۝ (فاطر: ١٥-١٧).

إطهار العبودية لرب العالمين، وامثال أمره سبحانه فيما تعبد به خلقه، هو علة العبادات كلها من صلاة وصيام، وزكاة وحج، وتلاوة وذكر، ودعاء واستغفار، واتباع للشريعة، والتزام بأحكام الحلال والحرام. أما صلاح النفس، وزكاة

الضمير، واستقامة الأخلاق، فهي ثمرة لارمة للعبادة الحقة، وليست علة عانية لها، لهذا قال تعالى: ﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم والدين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ (البقرة. ٢١) وقال: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ (البقرة: ١٨٣).

فالتعبير بـ «العل» هو التي تفيد الترجي - دون التعبير بلام التعليل أو «كي» - يفيد أن العبادة أو الصيام تجعلهم على رجاء التقوى ونعدهم لها.

وحتى لو ذكر التعليل صريحا، ما أفاد ذلك ترك العبادة إذالم تؤد إلى تقوى، وإنما تفيد إعادة النظر في العادة وإحسانها، حتى تؤدي أكلها من تقوى الله وخشيته. ولو فرضنا أن قلنا نصالح: ازرع لتحصد، فررع ولم تحصد الحصاد المرحو، لتقصيره في بعض ما كان واحبا عليه أن يرعاه، لم يكن معنى ذلك أن نقول له: اترك الررع والغرس، مع أنه مهمته التي لا وطيفة له غيرها. وكل ما يقال به: ادل جهدا أكثر، ووف عملك حقه من الإتقان، لتحصل على ثمرة أفضل.

ولو أن إنسانا صلى الصلوات الخمس، أو صام رمضان مثلا، ولم يقصد بذلك لا تركية نفسه، وتربية خلقه، دون الالتفات إلى حق الله عليه، والقيام بواجب العبودية له جل شأنه: ما كانت هذه الصلاة وذاك الصيام إلا عادة من العادات لا يؤبه لها في ميران الحق، ولا تحظى بذرة من القبول عند الله

مقصد أصلي ومقاصد تابعة للعبادة

ذلك أن للعبادة - (كما قال الإمام الشاطبي) - مقصدا أصليا، ومقاصد تابعة، فالمقصد الأصلي فيها هو: التوجه إلى الواحد المعبود بغاية الخضوع والطاعة والمحبة له، وإفراده بالمقصد إليه في كل حال، ويتبع ذلك: قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك. ومن المقاصد التابعة للعبادة: صلاح النفس واكتساب الفضيلة.

في المصلي. «فالصلاة مثلاً، تصل مشروعية عنها إخضاعاً لله سبحانه، بإحلال أسو حة إليه، والانتصاب على قدم الدنة ولصعاب بين يديه، وتذكير نفس بالذكرة. قال تعالى: «واقم الصلاة للذكرى» (صه ١٤) وقال: «إن الصلاة تهني عن الفحشاء والمكر ولذكر الله أكبر» (العنكبوت ٢٥) يعني أن استعمال الصلاة على التذكير لله أكبر وأعظم من نهيه عن الفحشاء والمكر، لأن ذكر الله هو المقصود الأصلي وفي الحديث «إن المصلي سحى ربه»^(١)

ثم إن لها مفاصل تابعة، كالتهي عن الفحشاء والمكر، والاستراحة إليها من أكاد الدنيا، كما في الخبر: «أرحن بها يا بلال»^(٢) وفي الصحيح^(٣) «وجعلت قره عيني في الصلاة» وإجماع إحاحات كصلاة الاستخارة وصلاة إحاحة وطلب الفور بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة إحاحة، وكون المصلي في حقارة الله. وفي الحديث: «من صلى الصبح فهو في ذمة الله»^(٤)

ونيل أشرف المنازل قال تعالى: «ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» (الإسراء: ٧٩)، فأعطي بقبام الليل إقدام المحمود.

وكذلك سائر العبادات إنما فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد وإخضاع لله^(٥) انتهى.

ولا حرج على المؤمن أن يطلب بعبادته الفوائد الأخروية من الفور بالجنة والنجاة من النار. فإن هذا داخل تحت معنى الرجاء في مثوبة الله، والخشية من عذابه، وهو صرب من العبودية لرب العالمين، والخوف والرجاء بهذا المعنى لا يقدر في الإخلاص لله.

(١) رواه أحمد (٥٣٩٤) عن ابن عمر، وقال مخرجو المسند: حديث صحيح.

(٢) رواه أبو داود في الأدب (٤٩٨٥).

(٣) بس في الصحيح، ولكن رواه أحمد (١٢٢٩٣) عن أس بن مالك، وقال مخرجو المسند: إسناده حسن.

(٤) رواه مسلم في المساجد (٦٥٧) من حديث جندب بن عبد الله.

(٥) انظر الموافقات للشاطبي (٢ / ١٩٩) وما بعدها. بتحقيق الشيخ عبد الله دراز.

أما الفوائد الدنيوية فلا يجوز أن تكون الساعث الوحيد للعبادة، سواء كانت مادية أم معنوية.

وقد أنكر الراسخون من العلماء ما كان يتبع في رحاب التصرف وبين بعض سباعه ومريديه، من التعمد بقصد تحريد النفس، وتصفيئتها من التلواغل والعلاتق، لتكون أهلاً للاطلاع على عالم الأرواح ورؤية الملائكة، وحوار العادات، وبيل الكرامات، واخصو على العلم (الديني) الموهوب من لدن الله وما أشبه ذلك.

أنكروا هذا وولوا إليه حرج عن طريق العبادة، وتحرص على علم الغيب، ويريدون جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك. وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل - بوجه ما - تحت قوله تعالى: «ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابه فتنة انقلب على وجهه حسر الدنيا والآخرة ذلك هو الحسران المسمى» (الحج ١١)، كذلك هذا، إن وصل إلى ما طلب فرح به وصار قصده من التعمد، فقوي في نفسه مقصوده، وصعقت العبادة.

وإن لم يصل رمى بالعبادة، ورمى كذب ستانح الأعمال التي بهيها الله لعباده لمخلصين. وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: «من أحصى لله أربعين صباحاً ظهر يديع الحكمة من قلبه على لسانه»^(١)، فتعرض لذلك ليبدل الحكمة، فم يفتح له بابها. فلعب القصة بعض الفضلاء، فقال: هذا أحلص للحكمة ولم يخلص لله!

والخلاصة أن كل دعوه تغفل المقصود الأصلي في العبادات، وتهيل مراتب النسبان عليه، شيد بالمقصد الفرعية المتابعة، وسلط الأصواء عليها وحدها، هي دعوة باطلة؛ لأنها تصد المقصد الأول من العبادة، بل المقصد الأول من الدين، بل المقصد الأول من خلق الناس، بل من خلق السماوات والأرض.

(١) الزهد لابن المبارك (١ / ٣٥٩ / ١٠١٤)، وذكره الألباني في الضعيفة (٦).

استكبار عن عبادة الله

وأما ما وراء هذه الدعوة من أغراض خبيثة ؛ فإن أربابها يطنون إلحادا وكفرا واستكبارا على الله ، واستنكافا عن عبادته ، ويخفون ذلك تحت ستار التحمس للأحلاق المجردة ، والفضيلة الذاتية ، كما يخفى السم الزعاف في الحلو والدسم .
فما أجدر هؤلاء بوعيد الله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ (غافر : ٦٠) ، ﴿ وَمَنْ يَسْتَكْفُ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ (١٧٢) فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿ (النساء : ١٧٢-١٧٣) .

وما أجدر هؤلاء المتكبرين على الله أن يحرموا من نور الهداية إلى الحق ، واستبانة طريق الرشد ، فإن الكبر يعمي ويصم ، وصدق الله : ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴾ (الأعراف : ١٤٦) .

إن الله تعالى ليس في حاجة إلى عبادة أحد من خلقه ، فهو سبحانه غني عن العالمين . وعباد الله ليسوا قليلين ، فالكون كله يعبد الله بلغة غهلها نحن البشر : ﴿ تَسْبُحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّعْيُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (الإسراء : ٤٤) ، وحسنا من العقلاء العابدین : الملائكة في السموات السبع وفي كل مكان : ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ (١٩) يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿ (الأنبياء : ٢٠) ، فأين موضع هؤلاء الذين حسبوا أنفسهم كراء على عبادة الله ؟ : ﴿ فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عَدَّ رَبُّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ﴾ (فصلت : ٣٨) ^(١) .

(١) انظر : كتابنا «العبادة في الإسلام» ص ١١٥ - ١٢٠

٤. الملازمة بين الثوابت والمتغيرات

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية : أنها تلائم بين ثوابت الشرع ومتغيرات الزمان والمكان والحال .

فأما الثوابت ، فلا يمكن المساس بها بحال ، وهي «الدائرة المغلقة» التي لا يدخلها الاجتهاد ، ولا التجديد ولا التطور .

بل هي «المحور» أو «قطب الرحى» الذي يدور حوله المجتهدون والمجددون والمطورون . فكل ما حوله يتحرك وهو ثابت .

وهذه الثوابت تتمثل في :

العقائد الأساسية ، مثل : الإيمان بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وهذه الخمسة مذكورة في القرآن ، وأضافت إليها السنة : الإيمان بالقدر ، وهو داخل ضمن دائرة الإيمان بالله .

وأركان الإسلام العملية ، مثل : الشهادتين ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا .

وأهمات الفضائل الأخلاقية ، مما جاء به القرآن من أخلاق المؤمنين ، ومما جاءت به السنة من شعب الإيمان ، مثل : العدل ، والإحسان ، وإيتاء ذي القربى ، والصدق ، والأمانة ، والعفة عن الحرام ، والرحمة ، والصبر ، والشكر ، والحياء .

وأهمات المحرمات القطعية الظاهرة مثل : القتل ، والزنا ، والشذوذ الحسي ، وشرب الخمر ، ولعب المسر ، والسرق ، والغصب ، والسحر وأكل الرب ، وأكل مال اليتيم ، وفذف المحصنات العافلات المؤمنات ، والتولي يوم الزحف ، وشهادة رور ، وعقوق الوالدين ، وقطع الأرحام ، ونعبة والميمة . والكذب ، والعدوان على حرمان الناس .

وكذلك المحرمات الباطنة، مثل الكبر والغرور والحسد والبغضاء، والرياء والعجب، وحب الدنيا، واتباع الهوى، والشُّح.

وأمهات الأحكام الشرعية القصية في الأكل والشرب، والساس والرينة، والبيع والشراء، والمعاملات المالية، والكاح، والطلاق، والوصية، والميراث، والعقوبات الشرعية المفدرة كحدود والقصاص، والثابتة بالقرآن، وبحورها.

فهذه هي الثوات القطعية، التي لا يجوز تجاورها بحال، وهي مسورة بسور منيع لا يقلل الاختراق، وهو «القطعية في الثبوت والدلالة» فلا محال فيها لاجتهاد أو تجديد.

ومن المعلوم: أن دائرة «الثوات» محدودة جدا ولكنها مهمة جدا، لأنها هي الدالة على هوية الأمة ودائيتها وتغيرها. وهي التي تحفظ الأمة من الذوبان في غيرها، كما تحفظ عليها وحدتها، ونحُميها من التفكك إلى أمم مختلفة، بعد أن جعلها الله أمة واحدة.

وما عدا ذلك، من الأحكام الفرعية والجزئية، فهو من المتغيرات، مما ثبت بنصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة، أو ظنيتهما معا. وهذه الدائرة دائرة رحبة، تدحل فيها معظم أحكام الشريعة، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد والتطور.

والعلمانيون من مدرسة التعطيل يحاولون باستمرار: تذيب الحدود، وإزالة الفوارق بين الدائرتين، ليجعلوا الثابت متغيرا، فيتمكنوا من تغيير الشريعة، حينئذ يخرقون ثوابتها. والمدرسة الوسطية تقف لهم بالمرصاد فقد رأيناهم يعتمدون إباحة الربا والخمر، ويكررون إضرار المرأة وحشمتها، ويعارضون تطبيق الحدود التي فرضها الله في كتابه فهم لا يريدون لشيء في دين الله. فيب عدا العقائد. أن يبقى ثابتا. ولو كان ثبوته بنصوص القرآن المحكمة، المؤيدة بلغة الصحيحة المستفيضة المعصدة بإجماع الأمة.

إنهم لا يقدسون كتابا ولا سنة ولا إجماعا، كل ما بقصدونه ويحضعون له

مدعين، هو من جاء عن العرب، فهو لدى يقولون عنده سمعنا واضعاً!!
رفلاسة العرب هم "نمى مد هبهم" الذين بهم يمدون ولاثرهم يسعون^(١)

والخريفون من مدرسه المذهبية احدثوا حولون لا يجعلون المتغيرات ثوابت،
ريمدون جهود سمرار، لتوسع دائرة الثوابت، او لدائرة المعلمة، ليظهرها
سيوفهم في وجه كل معجهد، يريد أن يسر على عبد الله، أو يحول حل
مشكلاتهم بسبب الشرح ومن دحبه، ليؤهموه أنه حرق لأجمع، أو حـ في
ندس ما ليس فيه، وكل محدثة دعة، وكل دعة صلاة، وكل صلاة
في النار!!

وهذا ما اتهم به شح الإسلام أن يسمه في احتجاداته في اطلاق وعبره، وادخل
نسج من أجبه، ورمي بكل نصيبه في دبه وعلمه. ولا دس له إلا أنه احتجده فيما
حق له الاحتجاده فيه، بغية البحث عن حلول شرعية لما يقع فيه الدس من التحليل
وغيره، الذي جاء في الحديث لعن من فعله.

٥. التمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات

ومن مكررات المدرسه الوسطية: أنها تنسى هذه القاعدة المهمة التي سه عليها
لامام الشاطبي، وهي: التفريق بين العبادات والعبادات (المعاملات) من ناحية
الانتفات إلى المعاني والعلل والمقاصد من وراء التكليف لكل مهتم، وبدسه
على ذلك.

فقد ذكر في كتابه الأصولي الفريد "المواقفات" هذه القاعده، في المسأله «أشابه
عشرة» من مقاصد وضع الشريعة للامثال، وهي: أن لأصل في العبادات، بالنسبه
إلى المكلف: العبادة دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العبادات (يعني
نعمالات): الالتفات إلى المعاني.

(١) انظر «أجمع بين ثواب» في كتاب «أخصاص العرب» في «المعاني» ص ٢٤٠
إلى ٢٥٨، طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت - مكتبة وهبه - القاهرة.

الأصل في العبادات التعبد والتزام النص

وقد دلل الشاطبي على القسم الأول من هذه الفعدة، (وهو أن الأصل في العبادات التعبد) بعدة أمور، منها، استقرار الأحكام الشرعية في العبادات. فوحد الطهارة تعدى محل موجه، مثل إيجاب العسل بعد الجماع، ووحد الصلوات حفت بأفعال مخصوصة على هيئات محفوفة، لا يجوز لها أن يغيرها. ووجدوا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف أثارها. فالحيص والنفس للمرء: يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم. وأن طهارة الحدث محفوفة ببدء الطهور، وإن أمكنت النظفة بغيره، وأن التيمم - وليست فيه نضافة حسبة - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب (كالدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والتكبير يدرج به في الصلاة، ولكن الخروج منها بالتسليم لا بالتكبير) وهكذا سائر عبادات كالصوم والحج وغيرها.

قال: وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة: الاقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادة بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه. وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما نصب على التوسعة في وجوه العبادات أدلة لا يوقف منها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجامعه، في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه. ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم يجد ذلك كذلك، بل على خلافه: دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين - ببصر أو إجماع - معنى مراد في بعض الصور، فلا لزم على من اعتبره، لكن ذلك قليل. فليس بأصل وإنما الأصل ما عم في السابق. وغلب في الموضع.

وأبضا فإن المذهب (أي الوصف الذي اعتبر علة للحكم) في العبادات معدود عندهم بما لا نظير له، كالمسقة في قصر المسافر وإفطاره، واجتمع بين الصلاتين، وما تنه ذلك. (يريد أن المسقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المسقة أضعاف ما يحصل في السفر).

الثالث: أن وجوه التعبادات في أرمية الفترات (التي لم يُبعث للباس فيها رسول) - يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب عليهم نضال فيها، والمشي على غير طريق. ومن ثم حصل التعبير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا يوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.

قال الشاطبي:

«إذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبّد.

ولذا كاد الوقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة سلف الصالح، وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الإحداث إلى مجرد النظافة، حتى اشترط النية والماء المطلق، وإن حصت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه، والتسليم كذلك.

ومع إحراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات. إلى غير ذلك من مبالغته الشديدة في العبادات، التي تقتضي الاقتصاد على محض المنصوص عليه، أو ما ماثله^(١)». ا. هـ.

ونحن هنا نقر القاعدة، كما وضحتها الشاطبي، ولكننا لا نُقر «المبالغات الشديدة» - إمام مالك رضي الله عنه، إلا فيما هو تعبدي محض مثل افتتاح الصلاة بالتكبير،

(١) انظر: الموافقات للشاطبي مع تعليق الشيخ عبد الله دراز: ج ٢/ ٣٠٠-٣٠٤.

والمقاصد الشرعية، ولا يخرج فيه.

الأساس في العادات والمعاملات، الالتفات إلى المعاني والمقاصد

والمقاصد والحكم والأسرار، بعدة أدلة:

أولها: أن المقاصد الشرعية هي التي يجب أن تكون في الاعتبار

في كل عمل من الأعمال، لأنها هي التي تحدد ما هو المشروع وما هو المحرم، وما هو المستحب وما هو المنكر.

الثاني: أن المقاصد الشرعية هي التي يجب أن تكون في الاعتبار

في كل عمل من الأعمال، لأنها هي التي تحدد ما هو المشروع وما هو المحرم، وما هو المستحب وما هو المنكر.

الثالث: أن المقاصد الشرعية هي التي يجب أن تكون في الاعتبار

والمقاصد الشرعية، لأنها هي التي تحدد ما هو المشروع وما هو المحرم، وما هو المستحب وما هو المنكر.

الرابع: أن المقاصد الشرعية هي التي يجب أن تكون في الاعتبار

في كل عمل من الأعمال، لأنها هي التي تحدد ما هو المشروع وما هو المحرم، وما هو المستحب وما هو المنكر.

الخامس: أن المقاصد الشرعية هي التي يجب أن تكون في الاعتبار

التي تقبلها العقول^(١).

(١) إشارات للشاطي: ج ٢ / ٣٠٥-٣٠٧.

لماذا قيل الأصل الالتفات إلى المقاصد؟

وإنما قال الشافعي ومن وافقه من العلماء: الأصل في العبادات والمعاملات هو الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم، ليدلوا على أن هناك ما هو خلاف الأصل وكلمة الأصل تعني: الأساس والغالب.

ومنهذه من أن هناك أشياء ينبغي على خلاف لعلم والمعلوم، وهذا أمر ثبت في أحكام الشرع، وقد نبه عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه.

من هذه الأشياء التي لا يلتفت فيها إلى المصالح والحكم، المقدرات الشرعية فقد نحد في باب العدد عدة لوفه. للمرأة أنوفى عنها زوجها. مقطرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إلا إذا كانت حاملاً.

وعدة المطلقة: ثلاثة قروء لمن تحيض، ومن لا تحيض ثلاثة أشهر.

وهي المواريث نحد تقديرات السدس والثث والثلاثين، والثلث والرربع والنصف، وأوارثين معينين.

ونحد في الحدود حداً قدر مدة حلة، وأحر بتمامين حدة، وثالث تقطع اليد، فما سر هذا الاختلاف؟

قد نقول مثلاً عن حرمة الرب: إنها عطف من حرمة القذف بالربا، فلهذا عطف حد الزنا أكثر من حد القذف.

ولكن لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين، لماذا لم يكن هذا ثمانين وذلك تسعين؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة؟ ستظل الأسئلة تلاحفنا، ون نحد لها جواب مقنع شافياً، لأننا لا نملكه.

فلهذا لا يسع المكلف استسليم أمم هذه التمديرات. وإن سم تكن في العبادات. إلا أن بعدّها من نوع التعدد لنكتشف، والانسلاء لا لا يعلم سره، نقول مؤمن في النهاية: سمعنا وأطعنا.

في العبادات حكم وأسرار أيضا

وليس معنى قول: إن الأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد: أن العبادات حالية من المقاصد محضا، فهذا ليس صحيحا. بل كل ما شرعه الله تعالى من عبادات والمعاملات، فوئد شرعه لحكمة ومصحة، عندها من علمها، وجهلها من جهلها.

ولا يشرع تعالى لعباده شيئا عبثا، ولا اعتباطا، كما لا يحق شيئا لعب ولا باطلا.

ولكن هذه الحكم والمقاصد لا تُعرف لذ على وجه تفصيلي، إنما تعرف على وجه كمي، كما أشار القرآن نفسه إلى ذلك الحكم والمقاصد الكلية من العبادات فهو يقول في الصلاة: « وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت: ٤٥).

ويقول في شأن الزكاة: « حد من أموالهم صدقة تطهرهم ويركبهم بها » (النور: ١٠٣).

ويقول عن الصيام: « يأتها الدس أموا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » (البقرة: ١٨٣).

ويقول عن الحج: « وأدب في الدس بالحج بأنك رجلا وعلى كل صامر بأنك من كل فتح عميق (٢) ليسشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات » (الحج: ٢٧، ٢٨).

ويقول عن الذكر: « فادكروني أذكركم » (البقرة: ١٥٢). « ألا تذكروا الله تظمنن القلوب » (الرعد: ٢٨).

ويقول عن العمل الصالح بصفة عامة: « ومنه العبادات فطعا » من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلحبيبه حياة طيبة ولنحرسهم أحرمهم ما كانوا يعملون » (النحل: ٩٧).

وإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات : ممكن وواقع ، ولكن الذي لا يدرك ولا يُعرف هو الحكم التفصيلية في جرثيات العبادات .

فإذا أخذنا الصلاة مثلا ، نرى أننا لا نعرف الحكمة والمصلحة التفصيلية في كثير من أحكامها وجرثياتها ، ولا نستطيع أن نجيب إجابة شافية ومحددة عن هذه الأسئلة :

لماذا كانت الصلوات خمسا ولم تكن ثلاثا ولا سبعا؟

ولماذا كانت موافقتها بهذا التقدير ، ولم تكن قبل ذلك أو بعده؟

ولماذا لم تكن صلاة الصبح أربعاً ، وصلاة الظهر اثنتين ، وصلاة العشاء ثلاثاً؟

ولماذا كان بعضها سرىا وبعضها جهريا ، وبعضها يجمع بين السر والجهر .

ولماذا كان الركوع مرة واحدة والسجود مرتين؟

ولماذا كانت القراءة المفروضة في كل ركعة فاتحة الكتاب ولم تكن سورة الإخلاص أو آية الكرسي؟

ولماذا افتتحت الصلاة بالتكبير واختتمت بالتسليم؟

ولماذا اشترط للصلاة كل هذه الشروط من الطهارة واستقبال القبلة . . إلح؟

ولماذا . . ولماذا . . ولماذا . . ؟

ويمكن أن نتكلف الإجابة عن بعض هذه الأسئلة ، ولكن إجابتنا لا تروي غليلا ، ولا تشفي غليلا وسيظل سر ذلك عند عالمه وشارعه سبحانه وتعالى .

ويبقى سر واحد نعلمه وندركه جيدا ، وهو «الانتلاء» فإن الله تعالى يبتلينا بما لا نعلم سره من النكاليف ، ليعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ، ويظهر من لا ينقاد إلا لعقله ، ومن ينقاد لأمر ربه .

فلو كانت الحكمة واصحة للعقل ، في تفصيل كل أمر ، لكان المرء في هذه الحالة

مطيعاً لعقله ، لا مطيعاً لربه الذي خلقه فسواه . ولكن العبودية الحقيقية تتجلى حين يؤمر الإنسان بما لا يعرف امصلحة فيه ، فيقول عند الأمر الإلهي : « سمعاً وأطعاً غفرانك ربنا وإليك المصير » (البقرة : ٢٨٥) .

وما سألناه في شأن الصلاة ، يمكن أن سألناه في تفصيلات الصيام ، وتفصيلات الحج ، ولا سيما أن الحج حفل بالأمور استعبادية من الصواف ، والسعي ، والوقوف بعرفة ، ورمي الحمرات ، كلها بأعداد معينة وفي مواقيت حاصه ، لا يعنه أسرار تفصيلاتها إلا شارعها جل شأنه .

وقد ذكرت من قدم في كسبي « العادة في الاسلام » هذه الخسفة ، وبسبب أن الأصل في العبادات : أنها تؤدي امتثالاً لأمر الله تعالى ، وأد ، خفة على عبده ، وسكراً للعباده التي لا تنكر ، وليس من اللازم أن يكون لهذه العبادات ثمرات ومنافع في حياة الإنسان المادية ، وليس من الضروري أن يكون لها حكمه يتركها عقده المحدود . الأصل فيها أنها امتثال . عبودية الانسان لربه ، فلا معنى لأن يدرك لسر في كل تفصيلاتها ، فالعدد عند ، والرب رب . وما أسعد الإنسان ، اد عرف قدر نفسه !

ولو كان الإنسان لا يتعهد لله الا بما وافق عنه عقده المحدود ، وعرف الحكمة فيه تفصيلاً ، فبد ، عجز عن إدراك لسر في حريته أو أكثر من حرته ، اعرض ورائى بجانبه . لكان في هذه الحال عبد عقله وهواه ، لا عبداً لربه ومولاه .

إن العبودية لله شعورها الإيدى بالعباد وإن لم يره ، والمصاعه بالأمر وإن لم تحط بسره .

وحسب المؤمن أن يعلم بالإجمال أن الله عني عن العالمين ، عني عن عبادتهم وطاعتهم ، لا تنفعه طاعة من أطاع ، ولا تصرفه معصية من عصى : « ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد » (لقمان : ١٢) . « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » (ال عمران : ٩٧)

فإن الله عني عن عباده كل أعني ، وإذا عيّنهم شيء فبما يتعمدهم بما يصح
انفسهم ، ويعود عليهم بالخير في حينهم الروحية واماديه ، الفردية والاجتماعية ،
الدينية والأخروية . غير أن الإنسان المحدود قد تحفى عنه حكمه له
جل علاه .

وكم لله من سر خفي يدق خفاه عن فهم الذكيّ

وكم احتفى كثيرا من أسرار هذا الكون عن الإنسان - احتفى عنه بعض أسرار ما
يسرى ، ليضل لانس في هذا وذاك مطعنا أسواف ورء المحجول ، املا في
الوصول ، معترف بـ قصور - ويبطل ذنب في ذنره العبودية المومة سي شعاع
دنيا ، سمعا راطعا غفراث ربا وإليك المصير » (الفقره ٢٨٥)

وقد ذكر الأديب العربي في كتابه "المفرد من المصالح" أن العبادات لصحة فب
الإنسان ، كإدائه لصحة بدنه ، وسب كل اسباب يعرف خواص الدين - وسب - كنه
لا الضيق ، أو لعلمه الذي حصل بمعرفة ، وكل مريض يقف الطبيب في م
يصف له من دواء ولا يفسد فيه ، ف - فكذلك - إلى عبي العبودية ان ادوية
العبادات عدها وهي ومعددها المحددة المندرة من حبة الأسب ، لا يدرك وحده
سرها بصفه عن عقل لعقل - بل بحب فيها تقيد الأسب - ليس ذكر كواثرت
الحق من سوء السوء لا تصدقة عقل وكما أن اختلاف الأدوية في مقدار والم
والنوع ، لا يحد من سر هو من قليل الخواص ، فكذلك العبادات التي هي ادوية
د - لتتوب مرتبة من فعال محنفة السوء والمقدرة ، حتى إن استحوذ ضعف
الركوع - وصلاة - صبح نصف صلاة العصر في المقدار ، فلا يحد عن سر من
الأسرار ، وهو من قبل الخواص التي لا يصنع عليها الابنور السوء - فقد يحتمل أو
يحاول حد من رد - سبها حكمه ، وحين أنها ذكرت على الانبى لا من
سر إلهي فيها^(١) . انتهى .

(١) انتقد من الضلال للإمام العراقي تصرف .

وهذا علم أنه من الخطأ البين أن نطلب لكل تفصيل من تفصيلات العبادة حكمة تقنع العقل ، وتشبع نهمه ، ولا سيما ذلك العقل المادي الحديث الذي لا يشعه إلا الحسية والنفعية .

فالعبادات - كما قال الأستاذ العقاد - شعائر توقيفية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها . ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر ، لو استبدل منها ما اقترحه المقترح بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفريضة من نشأتها .

لماذا يكون الصوم شهرا ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة؟ لماذا تكون حصة الركاة جزءا من عشرة أجزاء ، ولا تكون جزءا من تسعة أو من خمسة عشر؟ لماذا نركع ونسجد - ولا نصلي قياما أو قياما وركوعا بغير سجود؟

من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس ما يمنعه أن يعود على الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع ، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين .

وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تعرف لها أسباب تدعو إليها ، وتفسر لنا اتباعها دون غيرها ، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع توقيفية لا موجب من العقل للتحكم فيها بالاقتراح والتعديل ، لأن المقترح المعدل لن يستند على حجة أقوى من الحجة التي يرفضها ، ويميل إلى سواها .

ويسري هذا على كل تنظيم في أمور الدين ، ولا يسري على أمر الدين وحده . فلماذا يكون عدد الكتيبة في جيش هذه الأمة خمسين مثلاً ، ويكون في أمة غيرها أربعين أو مائة؟

ولماذا يجعل اللون الأخضر رمزا لهذا المعنى في ألوان العلم القومي عند قوم من الأقاليم ، وهو مجهول لغير هذا المعنى عند أقوام آخرين؟

لا مباح في النهاية من أسباب توقيفية، يكون التسليم بها أقرب إلى العقل من المحادلة فيها^(١). أ. هـ.

وقد ضل قوم حاولوا أن يفهموا الحكمة في كل جزئية من حرثيات العبادة، فلما خفيت عليهم أسرار بعض التفاصيل في عبادة كالحج شكوا وشككوا، وهم في شكهم وتشكيكهم ضالون عن سواء السبيل.

الطوفي يستثنى العبادات من تقديم المصلحة عليها

وهذا الذي قلّه الغزالي قرره قبله شيخه إمام الحرمين في كتابه الأصولي المعروف «البرهان»، وكده بعده الأصولي الحنبلي نجم الدين الطوفي في مقولته عن المصلحة، وتقديمها على النص والإجماع، يقصد النص الظني كما بينا ذلك في موضعه، فقد استثنى الطوفي من ذلك العبادات، كما استثنى المقدرات الشرعية، وقال معللاً ذلك:

«وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً ورمناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده، ويفعل ما يعلم أنه يرضيه، وكذلك هاهنا. ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا.

وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وصغت لمصالحهم، فكانت هي المعبرة، وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال: إن الشرع أعظم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدله الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقور والعبادات. أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معدومة لهم بحكم

(١) حقائق الإسلام للعقاد: ص ١٠٨، ١٠٩.

نعمه ويعتبر، هذا أن دليل السمع متقاعد عن إفادتها، عما أنه أحال في
 حقيقتها على رأيها، كما أن الصواب لما كتب لا تفي بالأحكام، علمنا
 أحد شهادتها على نفاس، وهم إحق المسكوت عنه بالصواب عليه، بحام
 بينهما. والله عز وجل أعلم بالصواب»^(١). أ. هـ.

الزكاة ليست عبادة محضة

مع سلبنا تفسيره الشطبي من أن لأصل معنى العبادات هو سجد لله
 والوقوف على العمل والمقصد، يجب أن نفرق بين عبادة
 شعائرية لا مع الكبر، وأنها أحد أركان الإسلام بعدية سبب عبادة محض
 الصلاة والصيام والحج والعمرة، بل هي عبادة فيها معنى محض، وصورة فيها
 معنى العبادة.

فهي عند التأمل والتحليل مشتملة على جانبين اثنين:

الأول أنها عبادة وفق «أي الله تعالى، لهذا فالصلاة في سجدته - غير من
 موضعها في القرآن الكريم.

والجانب الثاني أنها حق مالي فرضه الله في أموال الأعيان يرد على الفقراء،
 ويصرف في مصارفه الشرعية المعروفة.

والله يرى الفقراء يجب يعلنون لحب الأول، وأحبهم يقولون الحب
 الآخر.

علت الخفية حب التعمد، حين جعلوها فرضاً على المكنت (الذلي العقول)
 فأسقطوها عن الصغير والمجنون، وإن بلغت ثروتهما الملايين.

(١) كتاب التعمد في شرح الأربعين للصوفي ص ٢٦٩، ٢٨٠ صفة يومئذ بريان. بيروني. ص ٢٨٠
 المكة - مكة

على حين عتب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية وأحمدية وغيرهم أحاب
الثاني، فأوجبوها في أموال الصغار والمجانين .

وفي موقف آخر وجد لعكس، وهو أن جمهور علماء المعنى العبادي في
الزكاة، فرفضوا حوار إعطاء القيمة في الزكاة، وتمسكوا بحرفية ما ورد في الزكاة،
وهو إعطاء العين .

في حين عتب الحنفية المعنى لآخر، فأحاروا دفع القيمة بدل العين، سواء في
زكاة بدل أم في زكاة القطر، لأن أهمهم هو إعطاء القنبر، وهو يتحقق بالقيسة كما
يتحقق بالعين، بل قد يكون التهمة فصل له في كثير من الأحوال .

وإذا دللنا على أن الزكاة ليست مجرد عبادة محضة إدخالها في كتب السياسة
المأثمة مثل إخراج لامي يوسف، وإخراج ليحيى بن آدم، والأموال لأبي عبد
القاسم بن سلام، والأموال لابن زنجويه، وغيرهم .

وكذلك إدخالها ضمن كتب السياسة الشرعية باعتبارها ولاية من الولايات،
مثل كتاب «أحكام السطانت» لبوردي الشافعي، ومنه لأبي يعلى الفراء
الحنبلي، وكتاب «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية وغيرها .

ومن الأدلة على ذلك أيضاً دخول النيس في كثير من أحكامها، سواء على
معرفة لعنه، وعبادة حكم من لأصل إلى الفرع، لأنسراكهما هي عبادة
فهى في أخفيتها حر، من نظم الدولة المالي والاقتصادي في الإسلام .

وإذا أردنا أن نؤلف عقده على الطريقة الحديثة: لأمكن أن نجعل الزكاة مع
الفقه المالي، لا مع عبادة لمحضة، وكذلك عند النقيض، فإنها دحل
محله في السريعة المالي من ناحية الموارد، وفي الشريعة الاجتماعية من ناحية
المصارف .

وهذا لإخراج أحكام زكاة كلها عن دائرة العبد، فقد فرغ الشاطبي نفسه من
العبادات إذ وجد فيها التعب، فلا بد من التسليم والوقوف مع البصوص . كص
الصدقات في الكح، ولديح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والعروض

المقدرة في الموارث، وعدد الأشهر في العدّد الطلاقية والوفوية، (أى عدد الطلاق والوفية) وما أشبه ذلك (وأنا أدخل فيها مقادير الزكاة وأنصبتها). كما قرر أيضا أن مقصد الشارع من هذه التحديدات مفهوم في العاديات وكثير من العبادات أيضا (قال ذلك ليدخل الركاة). وهذا المقصد هو ضبط وجوه المصالح، إدلو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضب، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل.

وهذا الضبط من الشارع - خشية الفوضى والاضطراب - يدل على أصل شرعي آخر هو «سد الذرائع» أي منع الوسائل المؤدية إلى محذور أو فساد. وقد منع الشارع من أشياء، لجرها إلى منهى عنه، والتوصل بها إليه. قال الشاطبي: هذا الأصل مقطوع به في الجملة. قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره^(١).

وما يدل على ما ذكرناه هنا من أن الزكاة ليست عبادة محضة، وأنها تخضع للتعليل والقياس: ما أثر عن الصحابة من إدخال بعض الأموال في وعاء الزكاة، مما لم يعرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ منها الزكاة، كما يؤكد ذلك تشاورهم في شأنها، وإدارتهم الرأي حولها، كما فعل عمر في أمر زكاة الخيل، وشاور الصحابة فيها قبل أن يقرر فيها حكما.

ولو كانت عبادة وقرية دينية خالصة كالصلاة والصيام: ما أجاز لنفسه أن يستشير في إيجابها، حتى لا يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، ولكنه نظر إلى الزكاة نظرة أخرى بوصفها حقا من حقوق المال. كما قال أبو بكر في شأن مانعي الزكاة: «هذه الزكاة حق المال».

روى الإمام أحمد في مسنده عن حارثة بن مضرب أنه حج مع عمر بن الخطاب، فأتاه أشراف أهل الشام، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا أصبار رقيق

(١) الموافقات ج ٢ ص ٢١٩.

ودواب، فخذ من أموالنا صدقة تطهرنا بها، وتكون لنا زكاة، فقال: هذا شيء لم يفعلهُ اللذان كان من قبلي، (يعني: الرسول الكريم وأبا بكر) ولكن انتظروا حتى أسأل المسلمين^(١).

وفي رواية في المسند أيضا عن حارثة قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا: إنا قد أصبنا أموالا وخيلا ورقيقا ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور! قال: ما فعله صاحبي قبلي فأفعله. واستشار أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وفيهم علي، فقال علي: هو حسن، إن لم يكن حزية راتنة يؤخذون به من بعدك^(٢).

ويبدو أن عمر بعد ذلك قد رجح أن يوجب الزكاة في الخيل، بسبب واقعة حدثت في عهده رضي الله عنه.

فقد أخرج عبد الرزاق والبيهقي عن يعلى بن أمية قال: ابتاع عبد الرحمن أخو يعلى من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلووس (ناقة شابة) فندم البائع، فلاحق بعمر، فقال: عصني يعلى وأخوه فرسا لي، فكتب عمر إلى يعلى: أن الحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم؟ ما علمت أن فرسا يبلغ هذا فنأخذ من كل أربعين شاة (شاة) ولا تأخذ من الخيل شيئا^٣ حذ من كل فرس دينارا، فضرب على الخيل دينارا دينارا.

وروى ابن حزم في "المحلّى" بسنده إلى ابن شهاب الزهري: أن السائب بن يزيد أخبره: أنه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقات الخيل، فقال ابن شهاب: وكان عثمان بن عفان يصدق الخيل.

وعن أنس بن مالك: أن عمر كان يأخذ من الفرس عشرة، ومن البراديين خمسة، أي عشرة دراهم وخمسة دراهم.

(١) صحيح مساده شيخ حمد شكري وكذلك الشيخ شعيب ورملاؤه رقم (٢١٨) في بحريج مسند
(٢) صححه أيضا الشيخ سكري، و الشيخ شعيب وأخوه وقال لهيثمي في "مجمع الروايد" رواه حمد
والطبراني في الكبير ورجاله ثقات (٦٩/٣) وانظر نيل الأوطار (٤: ١٣٦).

وتمس كان يرى رأي عبد من الصحابة: الفقيه الأنصاري زيد بن ثابت، فقد تنزع العلماء في زمن مروان بن الحكم في زكاة الخيل السائمة، فشاور مروان الصحابة في ذلك، فروى أبو هريرة الحديث: «ليس على الحل في عبده ولا فرسه صدقة». فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال أبو هريرة: عجا من مروان، أحدثه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يقول: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال زيد: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن أراد به فرس العاري، فإن نحره ب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ قال: في كل فرس دينار أو عشرة دراهم.

وروى ابن زخويه في كتاب الأموال بسنده عن طووس قال سألت ابن عباس عن الخيل، أفبها صدقة؟ فقال: «ليس على فرس العاري في سبيل الله صدقة» ومفهومه يدل على أن غيره فيه الصدقة.

والى مثل رأى عمر وزيد ذهب إبراهيم الحنفي من السبعين قال: في خيل السائمة التي يطلب سئلها، إن شئت في كل فرس دينار أو عشرة دراهم، وإن شئت فاقبضه، فيكون في كل مائتي درهم عشرة دراهم. أخرجه حماد في الآثار، وروى نحوه أبو يوسف، وعن حماد بن أبي سليمان قال: وفي الخيل الزكاة.

وقصة عمر مع يعلى بن أمية لها في بصرى أهمية بالغة في باب الركة، فقد دل تصرف عمر - رضي الله عنه - على أن لقدس فيها مدحلاً، وللاحتجاج مسرحاً، وأن أحد السي صلى الله عليه وسلم الركة من بعض الأموال لا تمنع من عبده أن يأخذوها من غيرها مما مثلها، وأن أي مال خصير به يجب أن يكون وعاء الركة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضاً^(١).

(١) انظر كتابنا «فقه الزكاة» ج ١.

نتائج ومواقف لفقہ هذه المدرسة

هذه المباحث الخمسة تشكل بدورها وحدة واحدة، وفيها تتأسس
والخصيص على ما هو عليه في كتابها "الوحي" في جهادها مع قوتها
المؤثرة في مجال اقتصاد شعبها، شكله مستقيم لا يزل لاقتصاد
والاقتصادية والسياسية والدولية.

وَقَدْ قُتِلَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ هَاشِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِسَيْفِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ الْمَدَنِيِّ لَا عَمَلُ لَهُ فِي الْقَبْرِ
يُحْيِيهِمْ قَبْرُهُمْ بِأَنْ يَصْعَقَهُمْ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مَسْأَلَةُ مَنْ يَكُونُ فِي الْقَبْرِ مِنْ الْأَمْوَالِ
وَالْمَحْضُوعَاتِ وَنَحْبُهَا عَلَى كَيْفِهَا مِنْ سَبَبِ رَأْيِ الْأَنْبِيَاءِ وَنَحْبُهَا عَلَى كَيْفِهَا مِنْ
الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ يَكُونُوا أَوْ يَكُونُوا بِحُكْمِ شَيْخٍ وَتَوْحِيهِاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَتَوْحِيدِهِ
فِي الْحَيَاةِ وَفِي الْقَبْرِ بِمَا يَكُونُ مِنْهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ بِالْعَرُوفَةِ الْوُجُوهِ وَالْأَعْيَانِ
يُحْيِيهِمُ اللَّهُ .

وقد وجد من فيها هذه المدرسة في كل عصر من وقته له عالي بنى الامتد
تجيب اليها حنفى ، ورعها في ضاعته ، نسجده لانه مع مهنه التفسير والتفسير ،
الذي امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن أرفده إلى علامة المحدد السيد محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) في "مجلد المدرس" التي جمعت في سه محدثات كبار وازاءه في تفسير المنار وحدها تمثل هذا التيار الوسطي المتوازن.

ومن قراء فتوى العلامة النحدي السفى اشيوخ عبد الرحمن السعدى (ب

١٣٧٦هـ) وأراءه في تفسيره «تفسير الكريم المئان» وجد فيه الروح الميسرة المعتدلة، التي كثيرا ما يفند فيها قول الأصحاب، ويخرج عنه، لاعتبارات شرعية ومصلحية أرجح معه، برغم أن بينته يغلب عليها التشدد والتمذهب كما هو معلوم.

ومن قرأ فتاوى العلامة المصري الشيخ محمود شلتوت (ت ١٩٨٥م) واءاءه في تفسيره وتوجيهاته؛ لمس فيها هذه الوجهة النيرة، التي ترد النصوص الجريئة إلى المقاصد الكلية، ولا تتعصب لمذهب من المذاهب، أو لقول من الأقوال.

ومن قرأ فتاوى العلامة السوري الشيخ مصطفى الزرقا (ت ١٩٩٩م) وكتبه التي عرضت الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ومدخله الفقهي العام، وغيرها: تجت له المدرسة الوسطية بخصائصها ومرتكزاتها وثمراتها.

ومن قرأ فتاوى العلامة القطري الشيخ عبد الله بن ريد ال محمود (١٩٨٧م) ورسائله العلمية المختلفة في القضايا الحية: وجد هذا النفس المبارك، الذي يراعي المقاصد ويرفض التشدد والتنطع، كما يرفض التقليد والتعصب المذهبي، ويعلن عن رأيه في شجاعة أدبية لا تتوافر للكثيرين، كرسالة «يسر الإسلام» التي أثار فيها رمي الحمرات قبل الزوال من نحو خمسين عاما، ورسالته في مشروعية الإحرام لركاب الطائرات من حده، ورسالته في نقد الأصحبة عن الميت برغم شيوع ذلك عند الحنابلة.

وسأكتفي بنقل فتوى أو اثنتين لكل واحد من هؤلاء الأعلام، تمثل اتجاه المدرسة الوسطية المقصودة بالحديث هنا، وسألحق بها فتويين للفقير إليه تعالى، بوصفي ممثل هذه المدرسة، أو هكذا يقول الناس، وأرحو أن أكون كذلك.

وسأجعل هذه الفتوى في شكل ملاحق لمن يريد أن يطالع عليها، ليعرف من يعرف هذه المدرسة من أثارها ومواقفها، وليس من مجرد تصوراتها النظرية، وليس من الضروري أن يكون ذلك في صلب الكتاب.

على أن كثيراً من مواقف هذه المدرسة الفقهية قد ذكر في صلب الكتاب
بمناسبتة ، مما يلقي شعاعاً من ضوء يكشف عن حقيقتها ، واعتدالها وحسن فهمها
لدين الله ودين الناس «ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١) ، ﴿ومن يعتصم
بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم﴾ (آل عمران : ١٠١) .

(١) رواه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٣١٢) ومسلم في الركاه (١٠٣٧) عن معاوية

المحتويات

٥	بين يدي الدراسة
٧	كلمة الجلسة الافتتاحية لندوة مقاصد الشريعة
١١	١ - اهتمامي بمقاصد الشريعة
١٦	٢ - فقه مقاصد الشريعة
	دراسة في فقه مقاصد الشريعة
	بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية
٣٣	مقدمة
٣٧	بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية
٣٩	مدارس ثلاث في فقه المقاصد
٤٣	١ - مدرسة «الظاهرية الجدد» . فقه النصوص بمعزل عن المقاصد
٥١	سمات مدرسة الظاهرية الجدد وخصائصها
٥٣	(١) حرفية الفهم والتفسير
٥٤	(٢) الجنوح إلى التشدد والتعسير
٥٥	(٣) الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور
٥٦	(٤) الإنكار بشدة على المخالفين
٥٧	(٥) التجريح لمخالفيهم في الرأي إلى حد التكفير
٥٧	(٦) عدم المبالاة بإثارة الفتن
٥٩	مرتكزات مدرسة الظاهرية الجدد
٦١	(١) الأخذ بظواهر النصوص .
٦١	(٢) إنكار «تعليل الأحكام» بعقل الإنسان
٦٢	(٣) اتهام الرأي وعدم استخدامه في الفهم والتعليل .
٦٣	(٤) انتهاج التشدد في الأحكام

٦٧	نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة
٦٧	(١) إسقاط الثمنية عن النقود الورقية
٦٩	(٢) إسقاط الزكاة عن أموال التجارة
٧٢	(٣) الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة
٧٦	(٤) تحريم التصوير الضوئي (الفوتوغرافى)
٧٧	قيام الشريعة على رعاية المصالح
٧٩	الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة
٨٣	٢- مدرسة «المعطلة الجدد». تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد
٩١	سمات مدرسة المعطلة وخصائصها
٩٣	(١) الجهل بالشريعة
٩٤	(٢) الجرأة على القول بغير علم
٩٥	(٣) التبعية للغرب
٩٧	مرتكزات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة
٩٩	(١) إعلاء منطق العقل على منطق الوحي
١٠٢	(٢) ادعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح
١٠٤	دعوى إلغاء سهم «المؤلفة قلوبهم»
١٠٩	(٣) مقولة نجم الدين الطوفى
١١١	المراد بالنص فى كلام الطوفى
١١٥	(٤) مقولة: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»
١١٧	نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة
١١٩	(١) الهرب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات
١٢٣	(٢) معارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح
١٢٤	(٣) شبهة لكاتب من أساتذة القانون
١٣٥	٣- المدرسة الوسطية. الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية
١٤٥	سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

١٤٧	(١) الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها مصالح الخلق
١٤٩	(٢) ربط نصوص الشريعة وأحكامها بعضها ببعض
١٤٩	(٣) النظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا
١٥٠	(٤) وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر
١٥١	(٥) تبنى خط التيسير
١٥٢	(٦) الانفتاح على العالم والحوار والتسامح
١٥٣	مرتكزات المدرسة الوسطية
١٥٥	(١) البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم
١٦١	(٢) فهم النص فى ضوء أسبابه وملاساته
١٧٤	(٣) التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة
١٩٧	(٤) الملاءمة بين الثوابت والمتغيرات
١٩٩	(٥) التمييز فى الالتفات إلى المعانى بين العبادات والمعاملات
٢١٥	نتائج ومواقف لفقه هذه المدرسة

ملاحق

٢١٩	من فتاوى المدرسة الوسطية
٢٢١	١- من فتاوى الشيخ رشيد رضا . الدستور والدين الإسلامى
٢٢٧	٢- من فتاوى الشيخ السعدى حول شق بطن الميتة لإخراج الحمل الحى ..
٢٢٩	٣- من فتاوى الشيخ السعدى حول أخذ جزء من جسد إنسان لإنسان آخر
٢٣٥	٤- من فتاوى الشيخ محمود شلتوت . الغناء والموسيقى
٢٤١	٥- من فتاوى الشيخ محمود شلتوت . الوصول إلى القمر
٢٤٢	٦- من فتاوى الشيخ الزرقا حول تحديد أجور العقارات قانونا
٢٤٨	٧- من فتاوى الشيخ الزرقا . حكم استيلاء البلدية على المقابر الدوارس ..
٢٥٦	٨- من فتاوى الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود . الرمى قبل الزوال
٢٦٩	٩- من فتاوى القرضاوى . تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم
٢٧٧	١٠- من فتاوى القرضاوى . ميراث المسلم من غير المسلم

رقم الإيداع ٢٠١٥/٢٢٩٦٥

الترقيم الدولي 9 - 1481 - 09 - 977 I.S.B.N.



دراسة في فقه مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة هي الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسمى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسرًا وجماعات وأمة.

ويوضح الدكتور يوسف القرضاوي في هذا الكتاب المهم المدارس المختلفة في فقه المقاصد ومركزاتها العلمية والفكرية بأسلوبه السلس الواضح ليؤكد ضرورة معرفتها وأهميتها في تكوين عقلية من يريد أن يفهم في بحار الشريعة، ويلتقط لألئها، بحيث يساعده على الوصول إلى الحكم الصحيح، من دون أن يكتفى بالوقوف عند ظواهر النصوص الجزئية، فيشرد عن السبيل، ويسئ الفهم عن الله ورسوله.



دار الشروق
www.shorouk.com